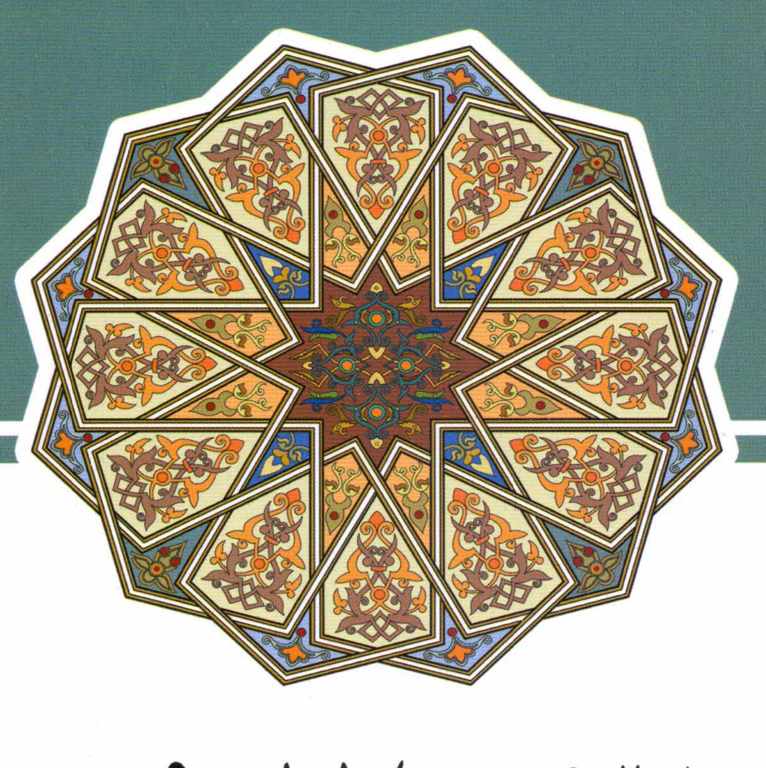


الدين والسياسة

تمييز لا فصل

الدكتور سعد الدين العثماني





الدكتور سعد الدين العثماني

وزير الشؤون الخارجية والتعاون المغربي السابق، ولد بمدينة انزكان (جنوب المغرب) بتاريخ ١٦/١/١٩٥٦م من أسرة علمية عريقة. حاصل على الدكتوراه في الطب عام ١٩٨٦م، وعلى دبلوم التخصص في الطب النفسي سنة ١٩٩٤، واشتغل طبيبا عاما فطبيبا نفسانيا في القطاع العام لسنوات، ثم في القطاع الخاص.

وبالموازاة مع الدراسات الطبية تابع دراساته في علوم الشريعة فحصل على الإجازة في الشريعة الإسلامية سنة ١٩٨٣، ثم على شهادة الدراسات العليا (تخصص الفقه وأصوله) من دار الحديث الحسنية بالرباط سنة ١٩٨٧، وعلى دبلوم الدراسات العليا (الماجستير) في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (نوفمبر ١٩٩٩م).

اشتغل بالعمل الدعوي والثقافي والعلمي لعقود من الزمان، فكان من الأعضاء المؤسسين لحركة الإصلاح والتجديد، ثم لحركة التوحيد والإصلاح، وعضوا لمكتبهما التنفيذي إلى سنة ٢٠٠٣. كما كان عضوا للمكتب التنفيذي لجمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية (منذ سنة ١٩٨٩)، وعضوا مؤسسا في "الجمعية المغربية لتاريخ الطب" وفي "مؤسسة الحسن الثاني للأبحاث العلمية والطبية حول رمضان". كما كان المدير المسؤول لمجلة "الفرقان" الثقافية الإسلامية المغربية ومسؤولا عن "منشورات الفرقان" (أكثر من ٥٠ اصدارا) بين سنتي ١٩٩٠ و٢٠٠٣.

انخرط في العمل السياسي لما قررت حركة التوحيد والإصلاح المشاركة فيه، فكان من المؤسسين للتوجه الجديد لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية برئاسة المجاهد الدكتور عبد الكريم الخطيب. وانتخب نائبا برلمانيا بمجلس النواب المغربي لثلاث ولايات: ١٩٩٧-٢٠٠٢، و٢٠٠٢ - ٢٠٠٧، و٢٠٠٧-٢٠١٢. كما أصبح بسرعة من القيادات الأمامية للحزب الذي أصبح يسمى سنة ١٩٩٨ حزب العدالة والتنمية. فكان مديرا مركزيا له من يناير ٩٨ إلى نوفمبر ١٩٩٩، ثم انتخب نائبا للأمين العام (١٩٩٩- ٢٠٠٤)، فأمينا عاما (أبريل ٢٠٠٤ - يونيو ٢٠٠٨)، فرئيسا للمجلس الوطني ابتداء من سنة ٢٠٠٨م إلى اليوم.

تقلب في العديد من المسؤوليات السياسية أهمها أنه كان عضو مجلس الشورى المغاربي (٢٠٠٢ - ٢٠١١)، ونائبا لرئيس لجنة الخارجية والدفاع الوطني بمجلس النواب (٢٠٠١ - ٢٠٠٢)، ثم نائبا لرئيس مجلس النواب المغربي (٢٠١٠ - ٢٠١١)، قبل أن يصبح وزير الشؤون الخارجية والتعاون بالمملكة الغربية سنة ٢٠١١ عند أول مشاركة حكومية لحزب العدالة والتنمية.



عرف الدكتور العثماني بمساهماته العلمية والفكرية في مسيرة حزب العدالة والتنمية ومسيرة حركة التوحيد والإصلاح، وأسهم في مسارهما التجديدي. وكانت كتاباته ومؤلفاته مجال مدارسات ومتابعات داخلهما وفي الساحة المغربية عموما.

ومن مؤلفاته:

* في الفقه الدعوي: مساهمة في التأصيل - أربع طبعات ط - ١ - ١٩٨٩.
* في فقه الحوار - طبعتان: ط ١ ١٩٩٣ - منشورات الفرقان.
* فقه المشاركة السياسية عند شيخ الإسلام ابن تيمية - ط - ١ - ١٩٩٧ - منشورات الفرقان.
* قضية المرأة ونفسية الاستبداد - ثلاث طبعات، ط - ١ - ١٩٩٦ - منشورات الفرقان.
* طلاق الخلع واشتراط موافقة الزوج ط - ١ - ٢٠٠٢ - منشورات الفرقان.
* تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية طبعة دار الكلمة - مصر.
* الطب العام بالمغرب مادة «بمعلمة المغرب» المجلد (١٨)، الرباط ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.
* أصول الفقه في خدمة الدعوة: طبعة دار الكلمة - مصر ٢٠١١.
* الدين والسياسة تمايز لا فصل: طبعة دار الكلمة - مصر ٢٠١١.
* المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية: طبعة دار الكلمة - مصر ٢٠١١.
* جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية: طبعة دار الكلمة - مصر ٢٠١٣.

المقالات: عشرات المقالات في مجلات مغربية وغير مغربية، عربية وفرنسية في المحاور التالية خصوصا:

* الفقه السياسي والفقه الدعوي. * نقد الصحوة الإسلامية.
* قضية المرأة من منظور إسلامي. * الصحة النفسية.
* قضايا طبية في ميزان الشريعة الإسلامية.
* تاريخ الطب بالمغرب.
* الصوم والصحة. * قضايا سياسية مغربية وعربية.

* البريد الإلكتروني: elotmanis@gmail.com


9 789773 114305

دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر. القاهرة-المنصورة
ت: ٠٠٢٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥ & ٠٠٢٠١٠٦١٣٠٢٥٥٢
facebook.com/DarAlkalema
www.daralkalema.com
الكلمة للنشر والتوزيع
تطلب منشوراتنا من الدار العالمية للكتاب
الدار البيضاء ٦٣ شارع مولاى ادريس الأول ت:٠٥٢٢٨٢٨٨٢١-٠٥٢٢٨٣٣٦٠٨

الدين والسياسة

تمييز لا فصل

الطبعة السادسة ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥ م

بطاقة الفهرسة

العثماني ، سعد الدين .

الدين والسياسة تمييز لا فصل

الدكتور / سعد الدين العثماني . - ط ٦ - المنصورة :

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٥ م

١٥٦ ص ، ٢٤سم

رقم الإيداع : ٢٧٧١/ ٢٠١٣م

الترقيم الدولي : ٩ - ٤٣٠ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

دار الكلمة للنشر والتوزيع مصر - القاهرة

القاهرة - محمول : ٠١٠٩٧٠٧٤٩٥

E-mail:mmaggour@hotmail.com
E-mail:daralkalema_pdp@hotmail.com
www.facebook.com/DarAlkalema

الدين والسياسة

تمييز لا فصل

الدكتور/ سعد الدين العثماني

دار الكلمة
للنشر والتوزيع



مقدمة



مقدمة

مادة هذا الكتاب هي نتيجة مخاض طويل يزيد عمره على عقد من الزمان من البحث والتأمل والنقاش الفكري . قد لا تكون فكرته الأساس إبداعًا خاصا ، لكن الكاتب حاول أن يؤسس لها ويستدل عليها ويربطها بواقع تجربة حية ، هي تجربة حزب العدالة والتنمية المغربي وطبيعة عمله السياسي .

ويضم الكتاب ستة مقالات كتبت في فترات متفرقة ، لكنها تشكل سلسلة مترابطة مؤسسة لفكرته المركزية ، وهو ما نتج عنه بعض التداخل والتكرار في مادتها .

المقالة الأولى هي حول التصرفات النبوية السياسية المسماة لدى القدماء تصرفات بالإمامة . والمقالة تنطلق من فكرة التمييز بين تصرفات الرسول ﷺ « الدينية » وتصرفاته السياسية . وهي الفكرة التي فصلها الفقيه الأصولي شهاب الدين القرافي من علماء القرن السابع الهجري . لكنها تعبر عن توجه عام لدى علماء الإسلام عبر القرون .

وتتعلق المقالة الثانية بالتصرفات النبوية الإرشادية التي هي نموذج آخر لتمييز علماء أصول الفقه بين تصرفات « لمصلحة الآخرة» وتصرفات « لمصلحة الدنيا » . وهي مفاهيم دقيقة تم نسيانها مع الأسف الشديد لكنها جوهرية في التعامل مع موضوعنا الذى نحن بصدده .

أما المقالة الثالثة فموضوعها هو عنوان الكتاب ، وتفصل في أطروحته ، من حيث أسسها النظرية وتطبيقات الفكر السياسي لها في الحضارة الإسلامية . كما

تروم أن تبتعد عن النظر إلى إشكالية السياسي والديني بمنظار الثنائيات الحادة وأن تأخذ تداخلاتها المعقدة في الاعتبار .

المقالة الرابعة حول علاقة الديني بالسياسي لدى الأستاذ محمد عبده. وهي نموذج لتطبيق النظرية لدى علم من أعلام تجديد الفكر الإسلامي.

وتركز المقالتان الأخيرتان حول التفاعل بين الخطاب المستغرق في الهوية وقضاياها والخطاب المرتكز على شرعية الإنجاز والفعل السياسي ، وتلامس كسب حزب العدالة والتنمية في هذا المجال .

ليس ما أطرحه في هذه المقالات إلا استثمارًا لإرث إسلامي غني أظن أنه لم يستثمر من قبل المسلمين بما فيه الكفاية . وخلاصاته ليست إلا اجتهادًا أرجو من ورائه أن أصيب فأؤجر مرتين . وإلا فرجائي في الأجر الواحد والمغفرة كبير ، ورجائي الآخر من القارئ أن يسهم معي في تصويب الأخطاء وتطوير الفكرة نحو الأحسن . ورحم الله امرأً أهدى إلي عيوبي .

د . سعد الدين العثماني

تصرفات الرسول بالإمامة أو طبيعة الممارسة السياسة في الإسلام

تصرفات الرسول بالإمامة
أو طبيعة الممارسة السياسة في الإسلام [(١)]

يعتبر الحديث عن الإصلاح في البلدان العربية والإسلامية حديث الساعة، والاهتمام به الشغل الشاغل لمختلف القوى السياسية والمجتمعية. وعلى الرغم من أن الدراسات في موضوع الممارسة السياسية في الإسلام: طبيعتها وأسسها وضوابطها كثيرة وغنية، إلا أن الجوانب المنهجية والمعرفية لا تزال في حاجة إلى جهود لمزيد من التأسيس الواعي لممارسة سياسية تنطلق من قاعدة شرعية إسلامية صلبة وتمتاح من مبادئها ومقاصدها، وتستجيب في الوقت نفسه لتحديات النهضة والإصلاح في العالم المعاصر.

وقد اخترت أساسا منهجيا لمقاربة هذا الأمر تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، وسماتها لدى الأصوليين. فهي أساس منهجي يلقي الضوء على جوانب لم يهتم بها بما يكفي لتطوير التجربة السياسية المعاصرة للمسلمين، وللخروج من سجن الكثير من التجارب التاريخية التي ربما تكبل انطلاقة الكثير منهم للاستفادة بقوة من التجربة الإنسانية المعاصرة.

أولا: تنويهات أولية

من المهم التنويه في بداية هذا العرض إلى أمور أولية هي:

---

(1) أصل هذا المقال عرض ألقي تحت عنوان « الإسلام ... والدولة المدنية »، ونشر بموقع إسلام أون لاين بتاريخ ٤ من ماي ٢٠٠٥ م. ثم تمت المشاركة به بعد التطوير في عدة ندوات بالعنوان المثبت هنا، إحداها بالرياض في ندوة « الشورى والديموقراطية والحكم الرشيد » التي نظمها مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في شهر دجنبر ٢٠٠٥ م.

- إن الحركة الإسلامية بمختلف فصائلها لا تحمل تصورا واحدا منمطا ولا مقاربة واحدة لأمور الإصلاح السياسي ، بل تتجاذبها مدارس متنوعة ، وأحيانا متباينة . ولذلك فإن تحميل بعضها أفكارًا أو تصرفات البعض الآخر ، مما هو شائع لدى بعض المتتبعين والكتاب أمر غير علمي ولا موضوعي . وفيه الكثير من الأحكام المعممة بغير وجه حق . وذلك التنوع في حد ذاته ليس أمرًا سلبيا كما يتصور البعض ، بل هو تجلٍ لسعة الظاهرة الإسلامية وانتشارها وتجذرها ، وكونها تستوعب اليوم فئات مختلفة ومتباينة من المجتمع .

- إن التيار العام للحركة الإسلامية هو تيار يتبنى الفكر الوسطي المعتدل ، والنظرة التجديدية للدين ، ويتبنى الإصلاح بالوسائل السلمية والقانونية ، وينبذ كل أشكال العنف .

- إن السمة الغالبة على مقاربة الحركة الإسلامية السياسية للإصلاح هي التدرج وطول النفس وتجنب مختلف أشكال العجلة والتسرع وعدم القفز على معطيات الواقع بغية اختصار طريق الإصلاح ، وهو الخطأ الذي وقعت فيه فصائل كثيرة من الحركات اليسارية والقومية والإسلامية طيلة عقود من الزمان .

- إننا هنا نعبر عن رأي شخصي لعدد من قضايا الإصلاح السياسي والمجتمعي ، وفي المجمل عن المقاربة التي يتبناها حزب العدالة والتنمية المغربي .

ثانيا ـ تنوع التصرفات النبوية [1] :

لقد نُظر كثيرا إلى التصرفات النبوية على أنها من نوع واحد وعلى وزن

---

(1) انظر لمزيد من التفصيل : سعد الدين العثماني : التصرفات النبوية بالإمامة ، الدلالات المنهجية والتشريعية ، منشورات الزمن ، الرباط ، ٢٠٠٢ م .

واحد ، وعلى أنها كلها وحي يتبع . وقد بيّن كثير من العلماء والأصوليين خطأ هذه النظرة ومجافاتها لطبيعة التصرفات النبوية . وقام كثير منهم باقتراح تقسيمات لها مثل أبي محمد بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) في كتاب « تأويل مختلف الحديث »[1] ، والقاضي عياض اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ) في كتابه « الشفا بتعريف حقوق المصطفي »[2] ، وابن قيِّم الجوزية (٧٥١ هـ) في العديد من مؤلفاته ، والعالم الهندي شاه ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ) في كتاب «حجة الله البالغة» . وممن أسهم في الموضوع من المعاصرين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) صاحب « مقاصد الشريعة الإسلامية » لكن أكثرهم توسعا في بيان الفرق بين أنواع التصرفات النبوية الأصولي الألمعي شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤ هـ) . وقد بث ذلك في العديد من كتبه مثل موسوعته الفقهية « الذخيرة »[3] ، وكتابه المشهور بالفروق[4] ، ثم في كتاب خاص بالموضوع هو (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) .

وبالاستفادة من مجموع تلك الجهود المتراكمة يمكن أن نقسم التصرفات النبوية إلى نوعين ، تصرفات تشريعية ، وهي التي يطلق عليها اصطلاحاً لفظ السنة ، وتصرفات غير تشريعية لا تدخل في مسمى السنة .

---

(1) تأويل مختلف الحديث ، ص ١٨٣ – ١٨٤ .

(2) الشفا ، ج ٢ / ١٢٣ وما بعدها .

(3) في مواضع منها : ج ٣ / ٤٢١ وج ٦ / ١٥٦ وج ٩ / ١٦٠

(4) واسمه (كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية) ، ج ١/ ٢٠٥ – ٢٠٦ في : الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة .

أولا ـ تصرفات تشريعية ، وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من تصرفات بقصد الاتباع والاقتداء ، وهذه التصرفات التشريعية تنقسم بدورها إلى قسمين :

ـ تصرفات بالتشريع العام ، وهي تتوجه إلى الأمة كافة إلى يوم القيامة . وهي نوعان :

١ - **تصرفات بالتبليغ** : وتتضمن التوجيهات والأحكام التي يبلغها الرسول عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى ، ودوره فيها إنما هو تبليغ ونقل محض ، وهي في منزلة الوحي من كل وجه ، وليس له ﷺ فيها من الأمر شيء . كما أنه ﷺ فيها معصوم عن الخطأ في التبليغ ، لأن ذلك ينافي وظيفته الأساس . وأوضح مثال على هذه التصرفات هو تبليغ الصلوات الخمس وأحكامها وسائر الشعائر التعبدية .

٢ - **تصرفات بالفتيا** : وهي تشريع عام للأمة كلها ، لأنها بيان للشرع ، فهي إما وحي ، أو اجتهاد على أساس الوحي مما لا يقر فيه الرسول ﷺ على خطأ .

- تصرفات بالتشريع الخاص ، وهي مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين ، وليست عامة للأمة كلها . وهي ملزمة لمن توجهت إليهم فقط ، وليس لغيرهم . ويسميها بعض العلماء التصرفات الجزئية أو التشريعات الجزئية أو الخطاب الجزئي . ويدخل ضمنها صنفان هما :

١ - **التصرفات بالقضاء** : وهو ما يحكم به ﷺ بوصفه قاضيا حين الفصل بين المتخاصمين ، وفق ما ظهر له من البينات والحجج والقرائن التي يدلي بها الخصوم في قضية من القضايا . فهي بذلك أحكام خاصة ، غير ملزمة لغيره

ﷺ ، بل لأي قاض آخر أن يحكم في القضايا المشابهة باجتهاده بعد النظر في حجج الخصوم وملابسات الحادث . والدليل على أن هذا النوع من التصرفات ليس تشريعا عاما ما روته أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله قال : « **إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من أحق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار** »[1] . فهذا الحديث دليل على أن تصرفه ﷺ بالقضاء ليس وحيا ، وإنما هو اجتهاد معرض للخطأ والصواب . ولعل الإمام الشافعي أول من كتب عن الدلالات العميقة لهذا النص في كتابه الأم إذ يقول : « فقد أعلم رسول الله ﷺ الناس أنه يقضي بينهم بما يظهر له وأن الله ولي ما غاب عنه ، وليستن به المسلمون فيحكموا على مايظهر لهم » ، ثم أضاف قائلا : « ولو كان القضاء لا يكون إلا من جهة الوحي لم يكن أحد يقضي بعد النبي ﷺ ، لأن أحدا لا يعرف الباطن بعد رسول الله ﷺ »[2] .

٢- التصرفات بالإمامة : وهي تصرفاته ﷺ بوصفه إماما للمسلمين ورئيسا للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع ، وهي التصرفات التي سنتوقف عندها بتفصيل في هذا العرض .

---

(1) رواه البخاري في كتب (المظالم - الشهادات - الحيل - الأحكام - القضاء) ، ومسلم (كتاب الأقضية) ، وأبو داود (كتاب الأقضية) ، والنسائي (كتاب آداب القضاة) ، والترمذي (كتاب أبواب الأحكام) ، وغيرهم

(2) الأم : ٧ / ١١ ، وانظر : القرافي في الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، ص ٩٩ إلى ١٠٣ .

٣- التصرفات الخاصة : وهي التصرفات التشريعية التي تصدر عنه ﷺ والتي هي خاصة بأشخاص معينين ، ويخالف حكمها حكم عامها . وهي مشهورة لدى الفقهاء بقضايا الأعيان .

ثانيا - تصرفات غير تشريعية ، وهي تصرفات لا يقصد بها الاقتداء والاتباع ، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليهم .وقد أحصينا منها خمسة أنواع هي :

١ - التصرفات الجبلية : وتشمل أقواله ﷺ وأفعاله الصادرة منه بمقتضى البشرية المحض .

٢- التصرفات العادية : وهو ما يتصرف به الرسول ﷺ جريا على عادة قومه ومألوفهم في الأكل والشرب وهيئات اللباس ، وعوائدهم الجارية بينهم في المناسبات كالزواج والولادة والوفاة ونحوها من قضايا الحياة المختلفة .

٣- التصرفات الدنيوية : وهي تصرفاته ﷺ في أمور تخضع للخبرة التخصصية وللتجربة البشرية ، مثل الزراعة والصناعة والطب وغيرها ، فهي لا يتعلق بها تشريع خاص ، بل هي متروكة إلى معارف الناس وتجاربهم (١) . والأصل في هذه التصرفات حديث تأبير النخل المشهور . وقد رواه الإمام مسلم في صحيحه وغيره بروايات مختلفة ، منها عن موسى بن طلحة عن أبيه قال : مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل ، فقال : « **ما يصنع هؤلاء ؟** » قالوا : يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثي فتلقح ، فقال رسول الله ﷺ : « **ما أظن يغني ذلك شيئا** ». قال : فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول

---

(1) المنار لمحمد رشيد رضا ، ج ٩ / ٢٨٧ .

الله ﷺ بذلك ، فقال : « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله ﷻ »[١] .

وعن رافع بن خديج أنه ﷺ قال لهم : « إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي ، فإنما أنا بشر » .

وفي حديث عائشة وأنس أنه ﷺ قال : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » .

وقد بوّب النووي للأحاديث التي رواها مسلم بقوله : « باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي » .

٤- التصرفات الإرشادية : وهي توجيهات ترشد إلى الأفضل من منافع الدنيا . وأمر النبي الإرشادي لا يسمى واجبًا ولا مندوبًا ، لأنه لا يقصد به القربة وليس فيه معنى التعبد . ومن أمثلتها أن الصحابية بريرة لما أعتقها أهلها ، كلمها رسول الله في أن تراجع زوجها ، فقالت : « يا رسول الله أتأمرني ؟ » ، قال : « لا ، إنما أشفع » ، قالت : « لا حاجة لي فيه »[٢] . فصرح ﷺ بأن هذا التصرف ليس تشريعا منه ، وإنما هو شفاعة منه وإرشاد لما يمكن أن يلم شمل الزوجين .

٥- التصرفات الخاصة به ﷺ : وهي تصرفات خصّه الله تعالى بها لا يشاركه فيها أحد من أمته ، ولا يقتدى به فيها .

---

(1) مسلم (كتاب الفضائل) ، وابن ماجه (كتاب المزارعة – باب تلقيح النخل) وغيرهما .
(2) رواه البخاري (الطلاق / باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة) ، والنسائي (آداب القضاة/ باب شفاعة الحاكم للخصوم قبل فصل الحكم) .

وهذا التقسيم للتصرفات النبوية له فوائد عديدة في فقه الدين وفي التعامل مع الأحاديث النبوية . فلقد تعامل كثير من المسلمين مع الأقوال والأفعال النبوية على أنها من لون واحد وفي مستوى واحد . وانغلقوا داخل ألفاظ النصوص ومبانيها اللغوية ، ولم يلتفتوا إلى الملابسات والقرائن المحيطة ، ولم يعتبروا كون كثير من تللك التصرفات النبوية تستجد بحسب النوازل والظروف ، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة . كما أنهم لم يهتموا بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية ، وعندما يغيب كل هذا ، تصبح سنة الرسول ﷺ مبادئ وأحكامًا مجردة ، لا علاقة لها بواقع يتحرك ، ولا ببشر يتدافع ، ولا بطوارئ تستجد . إن الأمر يصبح كأنه تشريع يبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع اجتماعي وسياسي معين ، بل ولا علاقة له حتى بطبيعة البشر .

كما يظهر التقسيم الذي عرضناه وتفريعات العلماء والأصوليين حوله ، أن تصرفات الرسول ﷺ ليست كلها سنة للاتباع والاقتداء ، بل منها ما ليس إلا تعبيرا عن بشرية الرسول ﷺ ، ومنها ما هو اجتهاد محض في أمور السياسة أو أمور الحياة اليومية . لكل هذا اعتبر شهاب الدين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالمعرفة والاهتمام . فبعد أن سرد أنواع تصرفاته ﷺ والفرق بينها قال : « وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته ﷺ فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية »[1] .

كما أن ابن قيم الجوزية صاغ في الموضوع قاعدته المهمة : « لا يجعل كلام

---

(1) الفروق ١ / ١٠٩ .

النبوة الجزئي الخاص كليا عاما ، ولا الكلي العام جزئيا خاصا ، فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع »[١] .

ثالثا – التصرفات النبوية بالإمامة :

لننظر الآن إلى التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها . تعرف التصرفات النبوية بالإمامة بأنها تصرفاته ﷺ بوصفه رئيسا للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع . ويسميها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية[٢] أو تصرفات بالإمارة[٣] .

وقد درج بعض الأصوليين على الحديث عن المقام الذي يصدر عنه التصرف النبوي . وهو هنا « مقام الإمامة » أي موقع الرئاسة السياسية . ويميزونه عن المقامات الأخرى بميزات عديدة . فتصرف الرسول عليه السلام بالإمامة – عند القرافي – « وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء »[٤] . فهو بالتالي مقام غير مقام النبوة والرسالة . وغير مقام الفتيا ، وغير مقام القضاء . ويختلف هذا المقام عن المقامات الأخرى أساسا بأمرين اثنين[٥] :

١ – أن الإمام « هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق ، وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد ، وقمع الجناة ، وقتل الطغاة ، وتوطين العباد في

---

(1) زاد المعاد ، ٤ / ١٠٩ – ١١٠ .

(2) ابن قيم الجوزية في « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » ، ص ١٣ – ١٥ .

(3) محمد الطاهر بن عاشور في « مقاصد الشريعة الإسلامية » ، ١٣٦٦ ، ص ٣١ .

(4) الإحكام للقرافي ، ص ١٠٥ .

(5) المرجع السابق نفسه .

البلاد » .

٢- أن الإمام يمتلك قوة التنفيذ ، وهذا شيء لا يملكه المفتي ولا القاضي . والمقصود من الإمامة « إنما يحصل بالقدرة والسلطان »[١] .

لكن المهم هو أن نتوقف عند سمات التصرفات النبوية بالإمامة لنرى درجة الموضوعية التي يصر الأصوليون على التعامل بها معها . ويمكن حصر أهمها في أربع سمات هي :

١ـ تصرفات تشريعية خاصة :

فتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع ، فهي خاصة بزمانها ومكانها وظروفها . ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأنها « سياسة جزئية »[٢] بحسب المصلحة « فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت ، وذلك المكان ، وعلى تلك الحال »[٣] ، بينما يسميها الطاهر بن عاشور « التشريعات الجزئية »[٤] .

ومن ثم فهي ليست شرعا عاما ملزما للأمة إلى يوم القيامة . وعلى الأمة وولاة الأمور بعد الرسول ﷺ ألا يجمدوا عليها ، وإنما عليهم أن يتبعوه ﷺ في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته ، وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها ، والتى راعاها النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا[٥] . وهو الأمر الذي عبر عنه القرافي بأن

---

(1) منهاج السنة المحمدية لابن تيمية ، ١ / ١٨٩ .

(2) الطرق الحكمية ، ص ١٨ .

(3) انظر : زاد المعاد ، ٣ / ٤٩٠ .

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص ٩٩ .

(5) زاد المعاد ، ٣ / ٤٩٠ .

هذا النوع من التصرف النبوي « لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر ؛ لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة ولا استبيح إلا بإذنه »[1] .

وهكذا فإن أمثال تلك التصرفات بالإمامة مفوضة إلى رأي الإمام أو الجهات المسؤولة في المجتمع تراعي فيها مقاصد الشرع « بحسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا »[2] . والجمود على تلك التصرفات النبوية على الرغم من قيام دواعي تغييرها خروج عن المراد الشرعي ومجافاة للسنة .

فمثلاً قوله ﷺ « من أحيا أرضا ميتة فهي له »[3] - عند من يعتبره من العلماء تصرفا بالإمامة - تمليك منه ﷺ للأرض الموات لمن يحييها في عهده . أما في غير عهده فإن الإمام أو الجهات المسؤولة هي المخول لها أن تعطي هذا الحق أو تمنعه أو تنظمه بطريقة مغايرة بحسب المصلحة ، وهذا معنى قول أبي حنيفة : « الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام »[4] .

وقوله ﷺ « من قتل قتيلا فله سلبه » - عند القرافي - تصرف مرتبط بمصلحة مؤقتة ، فهو « إنما قاله ﷺ لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك ترغيبا في القتال » ، لذلك يقرر شهاب الدين القرافي أنه « متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله ، ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله . ولا نعنى بكونه تصرفا بالإمامة إلا ذلك القدر »[5] .

---

(1) الإحكام ، ص١٠٨ الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، ص ١٠٨ .

(2) زاد المعاد ، ٣ / ٤٩٠ .

(3) رواه أبو داود (الخراج / باب إحياء الموات) ، والبخاري (المزارعة / باب من أحيا أرضا مواتا) .

(4) أبو يوسف : الخراج ، ص ١٧٦ .

(5) الإحكام ، ص ١١٩ .

٢ـ تصرفات مرتبطة بالمصلحة العامة :

والسمة الثانية ذات الأهمية الكبيرة أن التصرفات بالإمامة تهدف إلى تحقيق المصالح العامة . والسبب في ذلك أنه « لولا نصب الإمام الأعظم – عند العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)– لفاتت المصالح الشاملة وتحققت المفاسد العامة »(١) .

ورئيس الدولة (أو الإمام) شرطه الأساس – لدى القرافي – أن يكون « عارفا بتدبير المصالح وسياسة الخلق » . وإذا كان القضاء يعتمد الحجج والقرائن والبينات ، والفتيا تعتمد الأدلة الشرعية ، فإن التصرف بالإمامة « يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة »(٢). والسبب في ذلك أن « الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق ، وضبط معاقد المصالح ، ودرء المفاسد ، وقمع الجناة ، وقتل الطغاة ، وتوطين العباد في البلاد »(٣) . وهكذا يتضح ربط الأصوليين التصرفات بالإمامة بالمصلحة العامة بوصفها معيارا أساسا لها ، وهو يعكس تمييزا مقصودا بين الفقه الفردي ، والفقه الجماعي الذي تؤثر قراراته على مصالح المجتمع الكبرى أو على شرائح واسعة منه .

ومن الأمثلة على ذلك أن النبي ﷺ نهى مرة عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فقال لهم : « **ادخرو لثلاث وتصدقوا بما بقي** » ، وفي العام التالي روجع ﷺ فقال : « **إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا** »(٤) .

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، ٢/ ٦٨ .

(2) الإحكام للقرافي ، ص ٥٦ .

(3) نفسه ، ص ١٠٥ .

(4) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار لأبي بكر الحازمي ، ص ١٨ ، ومسند الإمام أحمد : الحديث ٢٣١١٥ .

فالحكم الأول بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث إنما أصدره الرسول ﷺ مراعاة للظروف الاقتصادية أو التموينية التي عاشتها المدينة لكثرة من وفد عليها ، وذلك بقصد رفع الأزمة والتخفيف عن الناس ، ويشهد له ما صرحت به عائشة في حديث آخر إذ قالت : « ما فعل ذلك إلا في عام جاع فيه الناس فأراد أن يطعم الغني الفقير » [١] .

فهذه مصلحة عامة اعتبرت في تغير هذا الحكم الشرعي ، لذلك ذهب أحمد محمد شاكر إلى « أنه تصرف منه ﷺ على سبيل تصرف الإمام والحاكم في ما ينظر فيه لمصلحة الناس ، وليس على سبيل التشريع في الأمر العام » [٢] .

٣ـ تصرفات اجتهادية :

فمن المتفق عليه أن الرسول ﷺ عندما يبلغ عن الله أو عندما يبين الدين يتصرف وفق ما أوحي إليه به ، أو وفق ما فهمه من الوحي مما لا يقر فيه على خطأ . وعندما يتصرف بوصفه « إماما » أو قائدا سياسيا إنما يتصرف باجتهاده ورأيه الذي يمكن أن يصيب فيه أو يخطئ . وهذا الأمر الثاني يكاد يجمع عليه الأصوليون والفقهاء . وهذا ما حكاه محمد بن علي الشوكاني إذ يقول : « وأجمعوا أنه يجوز لهم (أي الأنبياء) الاجتهاد في ما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها ، حكى هذا الإجماع سليم الرازي وابن حزم ، وذلك كما قلت وقع من نبينا ﷺ من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة » [٣] . ورجح هذا

(1) رواه البخاري (كتاب الأطعمة) وغيره .

(2) الرسالة للشافعي ، هامش ص ٢٤٢ .

(3) إرشاد الفحول للشوكاني ، ١٩٩٣ ، ص ٤٢٥ .

الرأي كل من أبي بكر الجصاص [١] ، وأبي الحسين البصري [٢] ، وإمام الحرمين الجويني [٣] ، وفخر الدين الرازي [٤] . ونسبه تقي الدين ابن تيمية إلى ابن بطة الذي قال : « والدليل على أن سنته وأوامره قد كان فيها بغير وحي وأنها كانت بآرائه واختياره أنه قد عوتب على بعضها ، ولو أمر بها لما عوتب عليها ، من حكمه في أسارى بدر ، وأخذ الفدية ، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلفين بالعذر حتى تخلف من لا عذر له ، ومنه قوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران : ١٥٩] فلو كان وحيا لم يشاور فيه » [٥] .

وفي هذا النص نجد بوضوح أمثلة من تصرفاته ﷺ السياسية ، وإشارة إلى أنها لم تكن وحيًا أو تشريعا عاما ، بل كانت عن اجتهاد منه ورأي .

ومما يدل أيضا على أن تصرفاته ﷺ بالإمامة راجعة إلى اجتهاده ، مشاورته لأصحابه فيها . إذ لو كان مأمورا بالوحي في القضية المعروضة لما استشارهم [٦] . والواقع أنه كان ينزل عند رأيهم ويرجع إلى خبرائهم ، كما كان يراجع ويناقش دون أي نكير .

وكان الصحابة يميزون بين وظيفته ﷺ بوصفه مبلغا للرسالة والوحي ووظيفته بوصفه قائدا سياسيا وحربيا . وإذا اختلط عليهم الأمر سألوه فبين

---

(1) الفصول في الأصول ، ١٩٩٤ ، ٤ / ٢٦ .
(2) المعتمد في أصول الفقه ، ١٩٨٣ ، ٢ / ٢١١ .
(3) البرهان في أصول الفقه ، ٢ / ٨٨٧ .
(4) المحصول في علم أصول الفقه ، ١٩٨٨ ، ٢ / ٤٩١ .
(5) المسودة في أصول الفقه ، صنفها آل تيمية ، ص ٥٠٨ . وانظر منهاج السنة المحمدية ، ٣ / ١٦٠ ، ودرء تعارض العقل والنقل ، ٧ / ٥١ .
(6) منهاج السنة المحمدية ، ٣ / ١٦٠ .

لهم . فقد راجع الحباب بن المنذر الرسول ﷺ في غزوة بدر فقال له : « يا رسول الله أهذا منزل أنزلكه الله ، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة » . فقال ﷺ : « **بل هو الرأي والحرب والمكيدة** » . قال : يا رسول الله ، فإن هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نغور ما وراءه من القلب ، ثم نبني عليه حوضا فنملأه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون . فقال الرسول ﷺ : « **لقد أشرت بالرأي** » [1] .

وفي حادثة أخرى أن الرسول عزم على مصالحة قبيلة غطفان في غزوة الخندق على نصف ثمار المدينة على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرتها . وكتب كتاب الصلح وأرسل إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة وعرض عليهما الأمر ، فقالا له : يا رسول الله ، أمر تحبه فنصنعه ، أم شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به ، أم شيئا تصنعه لنا ؟ قال : «**بل شيء أصنعه لكم** » [2] .

وفي غزوة تبوك أصاب جيش المسلمين مجاعة ، فقال بعضهم : يارسول الله لو أذنت لنا فنحرنا نواضحنا (وهي الإبل التي يجلب عليها الماء) فأكلنا وادهنا ، فقال رسول الله ﷺ : «**افعلوا**» . فجاء عمر مستدركا فقال : يا رسول الله إن فعلت ذلك قلّ الظهر ، ولكن ادعهم بفضل أزوادهم ، ثم ادع الله لهم عليها بالبركة ، لعل الله أن يجعل في ذلك . فقال رسول الله ﷺ : «**نعم**» ، قال

---

(1) السيرة النبوية لابن هشام ، ٢ / ١٩٢ بسند مرسل . وقد ضعفه الألباني في تخريج أحاديث « فقه السيرة » لمحمد الغزالي ، وقد روي بأسانيد أخرى متعددة كلها ضعيفة ، ونرى أنه يمكن أن يرتقي بمجموعها إلى درجة الحسن .

(2) عماد الدين خليل « دراسة في السيرة » ، ٢١٤ – ٢١٥ .

فدعا بنطع فبسطه . ثم دعا بفضل أزوادهم ، ودعا عليه بالبركة [(١)] . فهؤلاء الصحابة أشاروا على الرسول بشيء فأصدر أمره به ، لكن عمر استدرك بعد ذلك منبها إلى نتائجها على الجيش . فألغى الرسول الأمر الأول وتبع مشورة عمر ابن الخطاب . وهذا دليل على أنهم لا يعتبرون أن الأمر النبوي هنا صادر من مقام النبوة ، وإنما من مقام القيادة السياسية والعسكرية التي قراراتها بشرية تقديرية .

٤ـ تصرفات في أمور غير « دينية » :

وهو معنى يعبر عنه القرافي بالتأكيد على أن حكم الحاكم يكون « في ما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا » . وهو كما يقول : « احترازا من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها ، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة ، فلا جرم ألَّا يدخلها حكم الحاكم أصلا » [(٢)] .

وهذا التمييز بين ما هو لمصالح الدنيا وما هو لمصالح الآخرة مهم جدا ، لكنه يجب أن يفهم في إطار النظرة الإسلامية الشاملة للعلاقة بين الدين والدنيا ، وليس في إطار العلاقة الكنسية التي ورثها التصور الغربي . وقد وضعنا لفظ « دينية » بين مزدوجتين ، لأننا نقصد به معنى خاصا للفظ الدين الذي يستعمل في النصوص الشرعية بمعنيين :

الأول عام ، يشمل جميع أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارسته السياسية . وهكذا فكل ما يفعله المسلم في حياته من عمل صالح فهو عبادة بمفهومها العام ، وهو صدقة [(٣)] ما دامت نيته خالصة لله . وكل

---

(1) رواه مسلم (الإيمان / باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا) .

(2) الإحكام ، ص ٣٦ .

(3) في الحديث : « وكل تكبيرة صدقة ، وكل تهليلة صدقة ، وأمر بالمعروف صدقة ، ونهي عن المنكر صدقة ، وفي بضع أحدكم صدقة» ، قالوا : يا رسول الله ، أيأتي أحدنا شهوته ويكون =

ذلك يدخل في مسمى الدين . ولذلك كانت كتب الفقه التي تتضمن أحكام الدين العملية تضم أبواب الصلاة والصيام والزكاة إلى جانب أحكام الأسرة والزواج والطلاق والإرث ، والأبواب المرتبطة بالنشاط الاقتصادي مثل البيوع والربا والرهن والمزارعة والإجارة ، إلى جانب الأبواب المرتبطة بالنشاط السياسي مثل الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والسير . وكل هذا كان يعتبر دينا . فهو هنا بمعنى كل عمل صالح نافع مفيد .

المعنى الثاني للدين خاص ، يستعمل في مقابل الدنيا . كما ورد في الحديث الصحيح : « **إن كان من أمر دينكم فإلي ، وإن كان من أمر دنياكم فشأنكم** » . وفي إحدى روايات الحديث توضيح لمعنى الدين هنا . فقد مر رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل فسأل عما يصنعون فقالوا : يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح ، فقال : «**ما أظن يغني ذلك شيئا** » . فتركوا التلقيح فلم يثمر ، فأخبر بذلك فقال : « **إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإني لن أكذب عن الله** » . وفي حديث آخر : « **إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر** »[1] . فالدين ما كان من تصرفاته عن وحي أو اجتهاد في مرتبة الوحي ، والدنيا ما كان منه عن رأي واجتهاد محض .

وأهمية التنصيص على انبناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا

= **له فيها أجر ؟ قال : « أرأيتم لو وضعها في الحرام أليس كان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر »** (رواه مسلم) ، وفي الحديث أيضا : « **تعدل بين الاثنين صدقة ، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة** » إلخ (رواه البخاري ومسلم) .

(١) رواه مسلم في صحيحه (كتاب الفضائل) برواياته الثلاث .

إخراج لها من مسمى الدين بالمعنى الثاني . ونستنتج منه ثلاث خلاصات هي :

- أنه دليل على وجود نوع من التمييز بين الدين والدنيا في الإسلام .

- أنه يفيد في أن من مقاصد الإسلام إزالة أي نوع من القداسة عن الممارسة السياسية حتى لا يصير ذلك احتكارا لها باسم الدين ، أو حجرا على الإبداع والانطلاق .

- ويفيد أيضًا في إدراك ضرورة تغير التصرفات النبوية بالإمامة في حال تغيير المصالح التي انبنت عليها . وهذا أمر متفق عليه بين الأصوليين والعلماء المسلمين .

ويمكن أن تكون تصرفات الرسول بالإمامة عملا تنظيميا لحركة التطور والنمو في المجتمع ، كما يمكن أن تكون تشريعا وقانونا للمجتمع ، لكنه قانون مدني لا يأخذ الطابع الأبدي والمطلق . وعملية صياغة هذا التنظيم وهذا القانون المدني عملية تاريخية متحركة تقوم بها كل مؤسسة تشريعية في المجتمع . وهي تشريعات وقرارات فوضت له ﷺ ، وتحمل الطابع النسبي المرتبط بالزمان والمكان والظروف .

ولذلك فإن تصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأى جهة تشريعية أو ذات سلطة ، ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة) ، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه ﷺ في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة . كما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير والتشريع . ولذلك لما سرد ابن القيم نماذج من تصرفات الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية قال :

« والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة . فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر . ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين » .

رابعا : الدولة في الإسلام مدنية :

إن التصرفات النبوية بالإمامة بما هي تصرفات بالسياسة الشرعية ، تفتح بابًا واسعا لتجديد الفقه السياسي في الإسلام ، وإعادة النظر - من زاوية جديدة - في كثير من قضاياه . كما تمكن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية ، وإشاعته بين المشتغلين بالإحياء الإسلامي نظرا وتطبيقا .

ورغم أن التفرقة في الإسلام بين ما هو وحي وما هو نتاج بشري ، بديهي ومعروف ، وخصوصا في ما يتعلق بالممارسة السياسية ، إلا أن الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر أساسا منهجيا هاما وصلبا للعديد من القضايا المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، نذكر منها :

(١) تبين سمات التصرفات النبوية بالإمامة أن الدولة الإسلامية دولة مدنية ، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي . فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم ، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة . لذلك فإن الدولة في الإسلام لا يمكن أن توصف بأنها دولة دينية لأنه لا توجد دولة دينية بدون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي .

الدولة في الإسلام إذاً دولة دنيوية ، قراراتها بشرية ، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع .

كما أن الحاكم في الإسلام ، لا يستمد مشروعيته من قوة غيبية ، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إرادتها وهو مسؤول أمامها في الدنيا ، فضلا عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة . لكن مسؤوليته في الآخرة فردية لا تنقص في شيء من مسؤوليته الدنيوية الكاملة أمام شعبه .

وحتى فقهاء السياسة القدماء لم يشيروا إلا إلى هذه المعاني أثناء تعريفهم للسياسة الشرعية أو لوظائف الإمامة في الإسلام . لكن بعض كلامهم لم يفهم على وجهه الصحيح . فقد عرف أبو الحسن الماوردي الإمامة بأنها : « موضوعة لتقوم مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[(١)] .

وقال عنها ابن خلدون بأنها « نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به »[(٢)] .

ثم قال : « وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته » . ويمكن لتعبير خلافة النبوة أن يدخل غموضا في معنى الإمامة لدى هؤلاء الفقهاء . لكن طبيعة التصرفات النبوية بالإمامة تبين أن أولي الأمر يخلفون النبي في وظيفة يتصرف فيها ـ هو نفسه ـ بصفته الدنيوية ، بممارسات سياسية اجتهادية ليس النبي نفسه فيها معصوما ، ولا يخلفونه ـ بإجماع ـ في صفته النبوية التي تقتضي تبليغ الوحي والتي هو معصوم فيها .

وهكذا يتبين أن النموذج السلطاني التاريخي للدولة ليس هو الصورة

---

(1) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٥ .

(2) مقدمة ابن خلدون ، دار البيان ، بيروت ، ص ١٩١ .

المطلوبة من المسلمين، وإنما عليهم إبداع نموذج يتوافق وحاجياتهم وتطورات مجتمعهم وظروف عصرهم.

(٢) لقد اتخذت العلاقة بين الديني والسياسي في فكرنا المعاصر صيغا مختلفة ومتناقضة. لكنها اتخذت في الغرب نفسه أشكالا متباينة على الرغم من وجود قواسم مشتركة.

(٣) ولا شك أن من الضروري الاستعانة في مجال بناء نموذجنا في التجربة الديموقراطية بتجارب الآخرين. فالتجارب السياسية الإنسانية أعطت الكثير لاستقرار شعوبها وعقلنة إسهامها في تسيير شؤونها. والقراءة المتفحصة والمتفهمة للتجربة السياسية الغربية تمكننا من إبداع نموذج يحقق الانسجام بين الشرعي والوضعي، ويستجيب لحاجياتنا الخاصة ويمكن من إنجاز التوافقات حولها. وهذا يحتاج إلى إزالة القداسة عن الجوانب المتعلقة بالسياسة من الدين، إذا استثنينا المبادئ العامة والمقاصد الكبرى، والباقي بشري دنيوي بشرية ودنيوية التصرفات النبوية بالإمامة.

وهكذا يتبين أن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليس الفصل كما يذهب إلى ذلك البعض، وليس هو الوصل والتماهي كما يتصور آخرون، بل هو التمييز. ونحن هنا نستعمل عبارة شهاب الدين القرافي التي دافع عنها في كتابه: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام». فالدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية.

فبالنسبة لأساس الشرعية ، يجمع الفقهاء الدستوريون المسلمون قدماء ومحدثين على أنه يعود للأمة أو للشعب . وأكبر دليل على ذلك هو أن الرسول ﷺ نفسه توفي ولم يعين أو يوص لأحد بعده بالحكم . فترك الأمر للناس ليس فقط ليختاروا الشخص الذي يريدون ، ولكن أيضا بالنهج الذي يرتضون . وهذه سابقة دستورية ذات دلالة ، لصدورها من الرسول نفسه . لذلك فالحاكم تختاره الأمة بالطريقة التي ترضيها ، والبيعة عقد بين الحاكم والمحكوم أساسه الرضا التام ، بدونه فلا عقد . لكن الحاكم على كل حال واحد من الأمة ولي مسؤولية الحكم ، فلا امتياز له بذلك ، ولا يتصرف إلا بما يقتضيه عقده مع الأمة .

وقد استفاض العلماء قديما وحديثا في الاستدلال للمسألة ، لكني أكتفي باستدلال للإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) . فقد تحدث عن الحديث : « **ولا تُقبل صلاة من أمَّ قوما وهم له كارهون ..... إلخ** »[1] .

فاستنتج منه كراهية أن يؤم الرجل جماعة يكرهونه ، ثم طرد هذا المبدأ إلى الجانب السياسي قائلا : « وأكره للرجل أن يتولى قوما وهم له كارهون ، وإن وليهم ، والأكثر منهم لا يكرهونه ، والأقل منهم يكرهونه ، لم أكره ذلك إلا من وجه كراهية الولاية جملة »[2] . وهذا استدلال بديع ، فكما أنه لا يجوز أن يؤم إنسان جماعة في الصلاة وهم له كارهون فمن باب أولى ألا يجوز أن

---

(1) قال الشافعي : « ولم أحفظ من وجه يثبت أهل العلم بالحديث مثله » ، لكن الحديث روي بلفظ آخر عن أبي أمامة في سنن الترمذي ، كتاب الصلاة ، باب ما جاء فيمن أمَّ قوما وهم له كارهون ، وحسنه ، وله شواهد ، انظر : مشكاة المصابيح ، كتاب الصلاة ، باب الإمام .

(2) الأم (١ / ٢٨٦)

يحكمهم وهم له كارهون . والمشروعية في التاريخ الإسلامي كانت في الغالب تستمد من الأمة بصورة من الصور . فتأسيس الدولة يتم على أنقاض دولة أخرى لم تنجح في تدبير الشؤون بتحقيق مقاصد العدل والاستقرار داخليا ، أو عجزت عن الدفاع عن الثغور ضد العدو الخارجي (لم تستطع حماية بيضة الإسلام وأرضه) . فيقوم من يستنفر لتدارك الأمر ، وإقامة دولة تستطيع ذلك . فيجتمع حوله الناس ويعينونه . إنه هنا يستمد المشروعية من الأمة بمعنى من المعاني ، ما دام قام ليدافع عن مصالحها . وهو في ذلك مثل الدولة القومية أو الثورية المعاصرة في العالم العربي ، والتي كانت تستجيب - بمعنى من المعاني - لتطلعات شعبية إلى التحرر وقطع دابر التبعية ، أو إلى العدل الاجتماعي . لذلك حازت تعاطفا واسعا في بداية أمرها ، لكنها بفعل عوامل ذاتية وموضوعية تحولت إلى دولة قهر واستبداد وفشلت في تحقيق التحرر والعدالة الاجتماعية .

إن قيام المشروعية على الاستجابة لحاجات ضرورية للأمة ، هو ما عبر عنه بكونه قياما على مشروعية دينية ، لكن ليس بالمعنى الثيوقراطي ، لكن بمعنى أن قيامها رهين بقدرتها على حماية الدين ، وإعزاز أمة الإسلام . وبمعنى آخر أنها دولة مدنية ، ذات مشروعية شعبية ، مكلفة بحماية دين الأمة ، كما أن الدولة الوطنية الحديثة ، دولة مكلفة بحماية الوطن والدفاع عن مصالحه .

وإذا كان هذا منطبقا على أساس الشرعية في الدولة ، فمن باب أولى أن ينطبق على المقتضيات الدستورية الأخرى مثل ضبط المؤسسات السياسية وانتخاب المسؤولين وتحديد مدد ولايتهم ، والعلاقة بين السلطات

واستقلاليتها وغير ذلك . فهي كلها أمور تخضع للاجتهاد البشري .

٤- من الاستنتاجات التي تفيدنا بها أيضا سمات التصرفات النبوية بالإمامة تاريخية التجربة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ، وهي تجربة ظل الفكر الإسلامي المعاصر ، السياسي والتشريعي سجينا لها في كثير من الأحيان . إن التجربة الراشدية تشكل لا شك تجربة سامقة ، لها في نفس كل مسلم الإجلال والتقدير ، لكن هذا لا يجعلها تجربة تتجاوز الزمان والمكان والملابسات التي أملتها .

فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية ، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية . وإن كنا مأمورين بالاقتداء في مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الجمود على الأحكام الجزئية ، فإن الاقتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضا اقتداء بمنهجهم في التعامل مع كل نوع من التصرفات النبوية ، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير ، وتنزيلهم للدين فيه . أما الأشكال المؤسساتية ، والآليات الدستورية ، والاجتهادات التشريعية والسياسية للفترة الراشدية ، فإنها نتاج بشري واجتهاد دنيوي محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها . ويجب ألا تتحول إلى جزء من الدين يلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم . والفكر السياسي البشري والمستوى الحضاري الإنساني كانت عنده مسلمات أثرت على فهم المسلمين للإسلام ونظامه السياسي . ولم تدعهم يحققون من مقاصده أكثر مما كان يسمح به المحيط الثقافي والحضاري الإنساني آنذاك ، والقرآن وحي يأخذ منه الناس على قدر استعدادهم ، ولن

يستنفدوا مقاصده أبدا .

خامسا : وثيقة المدينة : أول دستور للمواطنة في الإسلام

ومن تطبيقات هذا المنهج ما نجده في الوثيقة التي وضعها الرسول ﷺ عند مقدمه إلى المدينة غداة الهجرة إليها . وهي وثيقة تنظم العلاقات داخل المدينة بين المسلمين ، وبينهم وبين المجموعات البشرية الأخرى وخصوصا اليهود . وتعرف هذه الوثيقة تاريخيا باسم الصحيفة ، أو صحيفة المدينة ، أو كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة .

وقد جاء في هذه الوثيقة : « **بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من محمد النبي الأمي ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، إنهم أمة من دون الناس** » . إلى أن قال : « **وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم** » . ثم يقول : « **وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وأثم** » . ثم ذكرت الوثيقة تسع قبائل يهودية واحدة تلو الأخرى ، تنص في كل مرة على أن لهم مثل ما ليهود بني عوف ، وتضيف إلى ذلك أن مواليهم وبطانتهم كأنفسهم . وتقرر الوثيقة بعد ذلك على أن «**على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الإثم**». إلى أن تقول : « **وإن بينهم النصر على من دهم يثرب ، وإذا دعوا إلى نصر يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه** » [1] .

---

(1) انظر : ابن كثير ، السيرة النبوية ، ٢ / ٣١٩ - ٣٢٣ ، عماد الدين خليل ، السيرة النبوية ، ص ١٤٩ - ١٥٢ .

فهذه الوثيقة ربما تكون الأولى من نوعها في التاريخ تضع أسسا متقدمة للاجتماع السياسي على أساس التعددية وحرية العقيدة والعبادة . وتجعل المقيمين في دولة المدينة المنورة جميعا ، مهما اختلف دينهم مواطنين فيها ، «أمة» بتعبير الصحيفة ، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين ، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين .

وهذه الوثيقة في تفاصيلها الكثيرة تصرف نبوي بوصفه رئيسا للدولة ، لكنها في توجهاتها العامة تعكس المبادئ الإسلامية العليا التي يجب أن يتخذها المسلمون نبراسهم في واقعهم السياسي وفي دأبهم لتطويره .

سادسا: خلاصات في قضايا الإصلاح السياسي :

رأينا كيف أن أي تجربة سياسية في التاريخ الإسلامي ليست نموذجا شرعيا يقاس عليه وليست مقارباته ولا حتى مصطلحاته جزءا من الشرع أو الدين . وعلى هذا الأساس المنهجي الواضح يمكننا بسهولة تناول الخطوط العامة لرؤيتنا لبعض القضايا المرتبطة بالإصلاح السياسي .

١ - إذا كانت الديموقراطية هي أن يحكم الشعب نفسه بطريقة مباشرة وغير مباشرة ، فإنه من الخطأ البين تصور أي تعارض بينها وبين الإسلام . والسبب الأول لذلك هو أن الإسلام لم يضع شكلا محددا للحكم ولا لمشاركة المواطنين فيه ، بل ترك ذلك للإبداع البشري وتطوره بحسب ما تمليه مسيرة الإنسان الحضارية . وأي شكل جديد يقرب من النموذج المأمول فهو ليس فقط مرحبا به ، بل من الواجب دينا ودنيا الاستفادة منه إلى أقصى درجة ممكنة .

ومن الخطأ أيضا وضع مقابلة أو تناقض بين الشورى والديمقراطية ؛ لأن الشورى مبدأ وليست طريقة للحكم . ونماذج تطبيقها في الواقع الإسلامي هو

صيغ تاريخية اجتهد المسلمون في وضعها ، ولا يمكن إلزام من بعدهم بالجمود عليها . وهكذا فإن أمورا مثل أهل الحل والعقد ، وطريقة اختيار الحاكم ، ومدة ولايته ، ووضعية مواطني الدولة فيها ، وغيرها إنما عالجها المسلمون على حسب ما تسمح به ظروفهم الحضارية ومستوى تطور البشرية وليس بالشكل الذي تمليه المقاصد العامة للإسلام .

وهكذا فإن كون الدولة في الإسلام دولة مدنية ، تستمد مشروعيتها من مواطنيها ، يجعل المسلمين منفتحين باستمرار لتطوير نموذج الحكم على حسب ما تبدعه البشرية من آليات ونظم ، قادرين على تمثل النموذج الديموقراطي في أعلى صوره ، بل وإغنائه بمبادئ وقيم تعطيه العمق الاجتماعي والبعد الإنساني الواسع .

لكن الديموقراطية لا يتم تنزيلها في جميع المجتمعات بنفس الطريقة . فإضافة إلى الفروق المعروفة بين الديمقراطيات الغربية نفسها ، فإن من المشروع أن تقوم مجتمعات العالم الثالث ، وفي مقدمتها مجتمعات العالم الإسلامي بملاءمة الديمقراطية مع مبادئها الدينية وأنماطها الحضارية . وينبني هذا الأمر على أساس أن بناء الديموقراطية عملية متواصلة تتكيف مع زمانها ومكانها ، وليست وصفة جاهزة يتم استيرادها . لكن أيا كان الأمر فإن إرادة الشعب هي الحكم في كل ذلك . ولا يجوز أن يحكم الناس إلا بما يرتضونه ، وبالطريقة التي يوافقون عليها ، وهذا هو جوهر الديموقراطية .

٢ – ومن الأمور التي تطرح عادة عند الحديث عن الحركات الإسلامية هو موقفها من تطبيق الشريعة . وقد شوه لفظ الشريعة لدى كثيرين حتى أضحى بعبعا مخيفا . فقد وقع بالأساس اختزال اللفظ ، الذي يعني في الأصل مجموع

الدين ، إلى بعض العقوبات الجنائية . لذلك لا بد من وضوح تام في التعامل مع موضوع القوانين والتشريعات .

من جهة أولى لا يمكن بأي حال من الأحوال فرض قانون على المجتمع . وإذا كان الإسلام يقرر أن « **لا إكراه في الدين** » ، والذي يعني أن الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أي أحد عليه ، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان من شعائر الدين وشرائعه .

ومن جهة ثانية فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطيه الحق بفرضه على الآخرين ، فهو مكلف به دينا . وذلك لا يكفي لجعله قانونا عاما في المجتمع ، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى يتبناه المجتمع بالطرق الديموقراطية . فلا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى حاكم حق فرض أحكام على الناس بأي مسمى كان .

ويمكن أن يتساءل البعض ما هي الضمانة حتى لا يخرج الناس في تشريعهم عن محاكمات الدين ؟ والجواب بأن الضمانة هي الأمة التي قررت النصوص الحديثية أنها لا تجتمع على ضلال . والاجتماع هنا يعني التبني العام ، أي لا تتبنى في عمومها ولا يتبنى أكثريتها ما هو مناقض للشريعة . لكنها إذا تبنت ذلك تأويلا أو اجتهادا أو جهلا فلا يمكن إلزامها بغير ما اقتنعت به . وفي الديموقراطيات الغربية اليوم كثير من الأمثلة عن أمور تدافع عنها أحزاب سياسية بخلفية دينية ، لكنها تحاول جعلها قانونا اجتماعيا بالوسائل الديموقراطية . فالجمهوريون عندما يعارضون إباحة الإجهاض في أمريكا ، ويحاولون الإقناع بموقفهم ، فهم يفعلون ذلك ـ أو كثير منهم على الأقل ـ بخلفية دينية .

٣- وأخيرا نخلص من مجمل المقدمات السابقة أنه ليس من مهمة الدولة أو أي جهة سياسية التدخل في شؤون اعتقاد الناس وفرض تصورات أو اجتهادات دينية معينة عليهم ، بل مهمتها تدبير الشأن العام في إطار نظام القيم العامة للمجتمع ، وما يقتضيه ذلك من احترام عقيدة مواطنيها وعدم تجريحها أو الاستخفاف بها . وواجب الأحزاب السياسية ذات المرجعية الإسلامية أداء واجبها في الإصلاح السياسي بنجاعة ونجاح ، كما فعل يوسف الصديق عليه السلام في مصر عندما تولى في مجتمع كافر خزائن الأرض ، فوضع الخطط لإنقاذ المجتمع من المجاعة . أما الدعوة والتبشير والتربية ومعالجة الظواهر الاجتماعية فهي أساسا مهمة العلماء والهيئات الدعوية والمجتمعية .

سابعا : المرجعية الإسلامية :

من الطبيعي أن يمتلك أي مشروع للإصلاح تصورا مذهبيا يجد أصوله في فلسفة معينة لها نظرتها ورؤيتها للعالم والإنسان والتاريخ والمجتمع . إنها المرجعية أو ما يسميه ماركس الأيديولوجيا . وفي جميع الحالات يعرف التعامل مع تلك المرجعية تراوحا بين الوثوقية النصية وبين التجديد والمراجعة ، ويصل أحيانا إلى التجاوز أو التلفيق . وبتعبير آخر يتراوح بين الراديكالية أو التطرف ، والإصلاحية ، والتجديدية . وليست الحركة الإسلامية بنشاز عن ذلك بتبنيها المرجعية الإسلامية وانطلاقها منها لبناء تصوراتها ورؤيتها واستلهام مشروعها المجتمعي .

والانطلاق من مرجعية مثل هذه لا ينافي في شيء الحداثة ولا الديموقراطية ، ولا التنظيم المدني للسلطة كما سنحاول تفصيل ذلك في هذا العرض . كما أن

التجربة الغربية نفسها استوعبت العديد من الأحزاب ذات المرجعية المسيحية، فتكون منهم تيار الديموقراطيين المسيحيين والاجتماعيين المسيحيين. وتنص القوانيين المؤسسة لهذه الأحزاب صراحة على انطلاقها من القيم المسيحية أو من الكتاب المقدس على حسب اختلافاتها وتنوع رؤاها.

وتصورنا لأهمية المرجعية ينطلق من أن تطور الشعوب لا يمكن فصله عن النسق الثقافي والمرجعية الحضارية السائدة في تاريخها. وشعوبنا ظلت عبر تاريخها شعوبا مسلمة. وأي إصلاح لأحوال المجتمع ينبغي أن يأخذ في الاعتبار هذه الحقيقة التاريخية. وهكذا فإن نجاح أي إقلاع اجتماعي وحضاري وأي تحرك في مواجهة التحديات المطروحة يستلزم الارتباط بخصوصيتنا الحضارية، بل ينبغي أن ينطلق من روح الاعتزاز بالمكانة الحضارية والتاريخية لبلداننا وأمتنا، والتأسيس على أرضية توافقية وتشاركية بين مختلف فئات المجتمع. وهو أكفأ السبل للاستثمار الأنفع لطاقات الشعوب والأمة.

إن تغييب هذه الحقيقة يؤدي إلى ردود فعل تضيع الوقت والجهد، كما أنه لن يستطيع تعبئة الطاقات والجهود لإنجاح المبادرة المعنية. وقد ذهب عدد من الكتاب أثناء تحليلهم لمسار التحديث في العالم العربي إلى أن المدرسة السلفية أسهمت في تثبيت الحداثة أكثر من مساهمة المفكرين الليبراليين. فكثيرون ممن يسمون أنفسهم حداثيين أو يصنفون كذلك اعتقدوا ـ كما يقول الأستاذ عبد الصمد بلكبير ـ : « التحديث تقنيات وأفكارا تستورد، لا إنسانا حرًّا ووطنا مستقلا واعتمادا شعبيا على الذات وحفاظًا على الخصوصيات ». فوجدوا أنفسهم « في عزلة قاتلة عن شعوبهم، فلم يؤثروا كبير تأثير في جماهيرهم، بل

إن العكس هو الذي حصل . فاعتبرتهم شعوبهم نماذج لحداثة تشوه الشخصية وتكرس التبعية . ولذلك حكموا على أنفسهم قبل أن تحكم عليهم جماهيرهم بأن يهمشوا خارج التاريخ .... »[1] . ثم يستطرد قائلا : « وكان حوارني على كامل الحق عندما استخلص أن أداة الحداثة ومضامين التحديث سربت إلى العقول والمؤسسات في البلاد العربية من خلال السلفيين ، أكثر مما تحققت من طريق الليبراليين الحداثيين » . « فأن يواجه السلفيون حداثة متسلحة بتراث قرون من الإنجازات العظيمة في العلم والتقنيات وينتصروا كذلك ، يعني أن سلاحهم كان الأمضى والأنجع ، ولم يكن كذلك إلا أنه كان حيا وواعيا وتاريخيا وثوريا وموضوعيا »[2] . وهكذا فإن محمد عبده ومحمد رشيد رضا لعبا دورا أساسيا في نشر مفاهيم مثل احترام العقل والسببية وسيادة الأمة وتكريم المرأة وتوسيع مشاركتها في المجتمع وغيرها أكثر من كثير ممن يسميهم هنا الليبراليين الحداثيين .

وفي نفس الاتجاه أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى أن المسألة الاجتماعية في بلداننا طرحت لفترة طويلة ، ليس انطلاقا من معطيات مجتمعاتها ولا من خصوصياتها ، بل انطلاقا : « من استلهام أو استيراد مفاهيم وأفكار تعبر عن معطيات المجتمع الأوربي ككل ، وعن خصوصية البلد الأوربي الذي يرتبط به فكر هذا المفكر أو السياسي العربي » . ثم يضيف :« وهكذا كانت النخبة العصرية العربية تشرع للمجتمع العربي لا انطلاقا من تحليل الواقع العربي ،

---

(1) عبد الصمد بلكبير : جدل التحديث والتقليد في التجربة العربية ، مجلة « منبر الحوار » ، العدد ٣١ ، شتاء ١٩٩٤ ، ص ٧٩ — ٨٠ .

(2) المرجع السابق نفسه ، ص ٨١ .

بل باعتماد نتائج تحليل واقع آخر ، هو واقع هذا القطر الأوربي أو ذاك . ومن هنا كانت تلك الفجوة ، بل الهوة ، بين الفكر والواقع ، بين النخب والجماهير ، في العالم العربي »[١] .

فمن الناحية البراغماتية العملية هناك شرط هوياتي وثقافي يشكل مدخلا أساسيا وضروريا لنجاح أي إصلاح ، لأنه القادر على زرع الحيوية في الأمة وتوليد الطاقة القادرة على الإنجاز . والكثير من التوترات في مراحل التغيرات الاجتماعية ناتج عن وضع برامج مصادمة للهوية ، وللمبادئ التي يعتنقها الشعب ويؤمن بها . وإلى هذه الحقيقة انتهت اليوم مختلف الدراسات الاجتماعية ، ومختلف النظريات التي تهتم بالتنمية . فقد أضحت الخصوصيات الثقافية والاجتماعية أمرا تهتم به جميع المنظمات الدولية وتعمل على تكييف برامجها معه .

لكن من الناحية المبدئية والحقوقية أيضا ، فإن انطلاق مشاريع النهوض من المرجعية الإسلامية حق من حقوق الشعب واحترام لهويته وعقيدته ، ومن الظلم أن يحرمه . وأي مشروع لا ينطلق من تلك المرجعية فقد يكون اعتداء على الشعب وعلى هويته وثقافته .

صحيح أن المرجعيات يجب أن تخضع باستمرار للنقد والمراجعة والتجديد حتى لا تبقى محنطة عاجزة عن إنتاج رؤى ومواقف وبرامج متناسبة مع تطور العصر وحاجات المجتمع . وهي وظيفة التجديد في الفكر الإسلامي والتي تعني الاجتهاد الفقهي والفكري بما يتلاءم مع ما صار إليه المجتمع من أوضاع

---

(1) وجهة نظر ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٢ ، ص ١٤٨ .

ومشارب واحتياجات ، وما أنتجته البشرية من معارف وأفكار .

ثامنا :تصور حزب العدالة والتنمية في المغرب :

١- لا يمكن فهم تجربة حزب العدالة والتنمية في المغرب إلا بالوقوف عند بعض خصوصيات السياق العام للتجربة المغربية . ففي المغرب دولة قامت منذ القرن الأول الهجري ، منذ قدم إدريس الأول هاربا من المشرق العربي ، فجعله المغاربة الأمازيغ ملكا عليهم بسبب نسبه الذي ينتهي إلى النبي ﷺ . وقد استمرت الدولة عبر القرون باختلاف الأسر المتعاقبة عليها ، وهي الممتدة إلى اليوم . ولذلك فإني أذهب إلى أن المغرب لم يعانِ من صدمة سقوط الخلافة كما عانى منها المشرق العربي ، وكما عانت منها الحركة الإصلاحية المشرقية . فالدولة التي كانت هي التي استمرت إلى اليوم . وبالتالي فإننا نعتبر أن الدولة الإسلامية في المغرب قائمة ، ولا معنى للحديث عن إقامتها واستيراد الأدبيات المشرقية في ذلك . والحديث بالنسبة للمصلحين طيلة القرن الماضي كان بالأساس في إصلاح النظام السياسي وتجاوز اختلالاته .

٢- ونظرة الحزب للدين تنطلق من رؤية تجديدية ونظرة متفاعلة مع مختلف جوانب الحياة . وهو يعتبر رأيه فيه فهما يمكن رفضه أو قبوله ، واجتهادات تحتمل الخطأ والصواب . ولا يدعي أنه يحتكر الحقيقة الدينية ، ولا يمكنه ذلك ، لأن مبادئ الإسلام نفسها ترفضه .

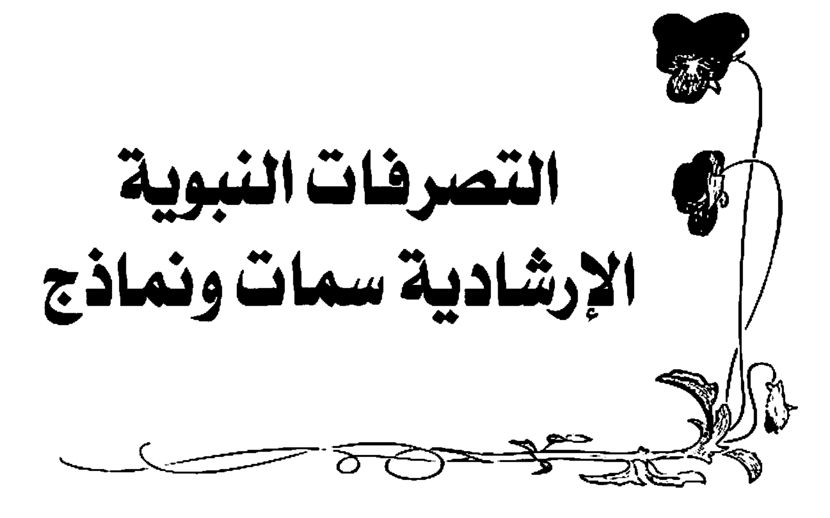
٣- إن حزب العدالة والتنمية ليس حزبا دينيا ، أو حزبا مبنيا على أساس ديني ، بل هو حزب سياسي وطني ذو مرجعية إسلامية . والانتماء إليه يتم على أساس المواطنة وليس الدين أو العرق أو غيرهما . وهو يعمل بآليات العمل السياسي وليس بإصدار الفتاوى وآليات التبشير الديني . وبرنامجه سياسي

مدني يعمل على تطبيقه وفق القواعد الديموقراطية ويجيب عن الأسئلة المطروحة سياسيا وليس دينيا .

٤- كما أن الحزب يتبنى نوعا من التمييز بين المؤسسات الدينية والدعوية من جهة والمؤسسات السياسية من جهة أخرى . وهذا هو الذي سيمكن من أن تشتغل كل منهما بنجاعة وتخصص دون تداخل في الوظائف والوسائل .

*****

التصرفات النبوية الإرشادية سمات ونماذج



التصرفات النبوية الإرشادية سمات ونماذج [١]

تزداد الحاجة في دراسة السنة النبوية الشريفة إلى تطوير مناهج التعامل معها لتجاوز أنواع الخلل المنهجي والمعرفي الشائعة – مع الأسف الشديد – في صفوف جماهير من المسلمين في تلقي السنة وفهمها . والحديث الشريف يحدد المجالات الكبرى لهذه الاختلالات ، فيقول الرسول ﷺ : « **يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين** » [٢] . فحاملو العلم الذي أتى به الوحي يقومون بالذود عن الوسطية والاعتدال ، ويحفظون حالة التوازن بين الإفراط والتفريط ، بعيدا عن ثلاثة مخاطر هي :

- الغلو الناتج من تحريف النصوص عن معناها الصحيح .
- إشاعة الباطل بانتحال واختلاق ما ليس من الدين .
- التنصل من مقتضيات الشريعة بالتأويل المتعسف .

أما أسباب هذه المخاطر في فهم النصوص النبوية فهي كثيرة ، منها :

- فصل الحديث النبوي عن أصله الأول الذي هو القرآن الكريم ، وفهمه

---

(١) نشر بموقع الإسلام اليوم بتاريخ ١٥ / ٦ / ١٤٢٨ هـ الموافق ٣٠ / ٠٦ / ٢٠٠٧ م ، على الرابط:

islamtoday.net/questions/show_articles_content.cfm?id=71&catid=73&artid =9595

(2) أخرجه الحافظ ابن عبد البر في « التمهيد » (١ / ٥٨ – ٥٩) ، والخطيب في « شرف أصحاب الحديث » وغيرهما . وقد صحح بعض طرقه الإمام أحمد بن حنبل والحافظ العلائي ، كما قواه لتعدد طرقه ابن قيِّم الجوزية في « مفتاح دار السعادة » (١ / ١٦٣) . وانظر : تعاليق محمد ناصر الدين الألباني بهامش « مشكاة المصابيح » (١/ ٨٢ – ٨٣) .

بعيدا عنه .

- عدم فهم النصوص في إطار المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها الكلية .

- عدم استحضار المعطيات العلمية التى راكمها البحث العلمي الموضوعي وأحيانا مناقضتها .

- عدم التمييز بين المقامات التي صدر عنها التصرف النبوي ، وغيرها .

ويعتبر هذا السبب الأخير من المواضيع التي قلّت فيها الدراسات العلمية المتخصصة ، فلم يهتم بما يكفي بتنوع التصرفات النبوية وسمات وخصائص أنواعها ، وتأثير ذلك على فقه السنة والحديث . وقد اخترنا أن نتحدث هنا عن نوع واحد من تلك التصرفات ، وهو التصرف النبوي الإرشادي ، الذي بقي الاهتمام بقواعده ونماذجه محدودا جدًّا على الرغم من إشارة العلماء السابقين إليه .

أولا : عطاءات العلماء في تمييز مقامات التصرف النبوي :

لقد اهتم الكثير من العلماء عبر القرون ، وخصوصا منهم الأصوليون ، وأبدعوا في تصنيف التصرفات النبوية بحسب دلالتها التشريعية انطلاقا من التمييز بين المقامات التى تصدر عنها ، وطوروا ذلك التصنيف بشكل كبير ، ووضعوا له القواعد والضوابط . وقد أوضحت في دراسة سابقة [1] كيف أن هذه المسيرة التاريخية تتميز بالثراء المنهجي والمعرفي لدى علماء الحديث والأصول ، ودراستها تفيد في تسليط الضوء على الخطوات التي تراكمت

---

(1) تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة : الدلالات المنهجية والتشريعية ، ضمن « منشورات الزمن » ، الكتاب رقم ٣٧ ، ط ١ ، ٢٠٠٣ م الرباط ، المغرب .

تدريجيا لتصل إلى النضج الذي وصلت إليه في القرن السابع الهجري وما بعده . ومن تلك الجهود استفاد مجددو الفكر الديني الإسلامي في العصر الحاضر .

ويعتبر أبو محمد بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) في كتابه « تأويل مختلف الحديث » ممن بدأ مسيرة التصنيف المنهجي للتصرفات النبوية ، ثم تمت أهم حلقاته من قبل علمين سامقين من أعلام المذهب المالكي هما القاضي عياض اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ) في كتابه « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » ، والفقيه الأصولي ذو العقلية الفذة شهاب الدين القرافي (ت ٧٢٨ هـ) . وقد توسع هذا الأخير فيها في كتابه المعروف بالفروق [١] . فخصص الفرق السادس والثلاثين للتميز بين قاعدة « تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة » ، وتوقف عند العديد من الأمثلة والنماذج في موسوعته الفقهية « الذخيرة ». كما ألف كتابه« الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » وخصصه للموضوع .

واعتنى القرافي عناية خاصة بأهمية التعرف على المقام الذي يصدر عنه التصرف النبوي ، وكونه ضروريًا لفقه الأحاديث النبوية فقها سليما . كما عده من الأصول الشرعية . فبعد أن سرد أنواع تصرفاته ﷺ والفرق بينها ، قال : «وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته ﷺ ، فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية » [٢] . وإنما اعتبر هذا التقسيم من الأصول الشرعية لأنه يضع الأساس المنهجي السليم للنظر إلى

---

(1) الاسم الذي أطلقه عليه المؤلف هو : « كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية » .
(2) الفروق ١ / ١٠٩ .

السنة وإلى أسلوب التعامل معها .

وهكذا يكون القرافي قد دشن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتمييز بين أنواعها ، وبقي من بعده عالة عليه فيها بدون منازع .

ثم أتى العالم المالكي التونسي المعاصر محمد الطاهر بن عاشور صاحب « مقاصد الشريعة الإسلامية » ، ليطور من زاوية مغايرة تقسيم التصرفات النبوية .

لقد كان لابن عاشور إضافات جادة في موضوع مقاصد الشريعة ، وبالتالي إلى اقتراح تصنيف موسع للتصرفات النبوية. وهو الأمر الذي اقتضى منه الاهتمام بالمقامات التي صدرت عنها النصوص ، على اعتبار أن إدراكها طريق أساس لتفهم مقصود الشارع منها . وفي ذلك يقول : « يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الألفاظ ، ويهملون ما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق . وإن أدل مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة بها مقام التشريع »[1] .

وهكذا نجد ابن عاشور يلجأ إلى المقام الذي سيق فيه النص النبوي لفهم معناه . ففي الحديث أن الرسول ﷺ قال : «**والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ، ثم آمر رجلا فيؤم الناس ، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم ، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقا سمينا أو مرمارتين حسنتين لشهد العشاء** »[2] .

---

(1) مقاصد الشريعة ، ص ٢٤ .

(2) أخرجه البخاري (الأذان رقم ٦٤٧ ، والأحكام رقم ٧٣٠٩) وغيره عن أبي هريرة .

وهو حديث سيق في مقام التهويل والمبالغة في تأديب المسلمين ، مما يفيد أن قصد صاحب الشرع منه هو التوبيخ والتهديد فقط [١] .

وقد عدّ ابن عاشور من أحوال الرسول ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالا وهي : التشريع ، والفتوى ، والقضاء ، والإمارة ، والهدي، والصلح ، والإشارة على المستشير ، والنصيحة ، وتكميل النفوس ، وتعليم الحقائق العالية ، والتأديب ، والتجرد عن الإرشاد [٢] .

وبالاستفادة من تلك الجهود المتراكمة ، اخترنا في دراسة غير منشورة [٣] ، تقسيم التصرفات النبوية من حيث دلالتها التشريعية إلى عشرة أنواع هي : التصرفات بالتبليغ ، وبالفتيا ، وبالقضاء ، وبالإمامة ، والتصرفات الخاصة بأشخاص ، والتصرفات الجبلية ، والعرفية ، والدنيوية ، والإرشادية ، والخاصة به ﷺ .

ويجب التأكيد على أن بذور هذا الفقه الذي طوره أولئك الأعلام موجود عند أئمة الفقه في القرون الأولى ، فمن مشكاتهم أخذوا . فالتمييز بين مقامات التصرف النبوي مبثوث في فقههم وفي توجيههم لعدد من الأحاديث . ومن الأمثلة على ذلك أن ما يسميه شهاب الدين القرافي تصرفا بالإمامة ، وهو تصرف يصدر عن النبي ﷺ بوصفه قائدا سياسيا ، قد يعبر عنه في كلامهم

(1) مقاصد الشريعة ، ص ٧٧ .

(2) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٨ – ٢٩ .

(3) أصلها رسالة ماجستير في أصول الفقه بجامعة محمد الخامس بالرباط تحت عنوان : « التصرفات النبوية بالإمامة وتطبيقاتها الأصولية » ، نوقشت سنة ١٩٩٩م . ثم أفردنا التصرفات النبوية على أنواعها وسماتها بدراسة خاصة عساها تنشر في القريب إن شاء الله .

بعبارات مرادفة تفيد نفس المعنى ، مثل القول عن حكم ثبت بالنص أنه موكول إلى الإمام ، أو إنما يجب بشرط الإمام ، أو يجتهد فيه الإمام .

وهكذا اعتبر الإمام مالك بن أنس أمر التعسير مرتبطا باجتهاد الإمام ، وذلك مع ثبوت امتناع الرسول ﷺ عنه . فقال مالك حين سئل عن التعسير : « إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس »[١] .

وقد روى مالك (ت ١٧٩ هـ) في موطئه قوله ﷺ في إحدى الغزوات : « **من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه** »[٢] ، كما روته دواوين السنة[٣] . فاختلف العلماء هل هو شرع عام وحكم مستمر أم قرار صدر لمصلحة موقته بوصف الإمامة . وكان الرأي الثاني هو مذهب الإمام مالك . فقد قال يحيى بن يحيى الليثي بعد روايته الحديث في الموطأ : وسئل مالك عمن قتل قتيلا من العدو أيكون له سلبه بغير إذن الإمام . قال لا يكون ذلك لأحد بغير إذن الإمام ، ولا يكون ذلك من الإمام إلا على وجه الاجتهاد ، ولم يبلغني أن رسول الله ﷺ قال: **من قتل قتيلا فله سلبه إلا في يوم حنين**»[٤] . ولذلك قال القرافي : « قال مالك : هذا تصرف من النبي ﷺ بالإمامة ، فلا يجوز لأحد أن يختص بسلب إلا بإذن الإمام في ذلك قبل الحرب ، كما اتفق من رسول الله ﷺ »[٥] .

وسنقف في هذا المقال عند نوع واحد من أنواع التصرفات النبوية ، وهو

---

(1) المتقي بشرح موطأ مالك لأبي الوليد الباجي ، ١٣٣٢ هـ ، ٥ / ١٨ .

(2) الموطأ (الجهاد / الحديث ٩٧٩) عن أبي قتادة بن ربعي .

(3) البخاري (فرض الخمس / الحديث ٣١٧٨ ، والمغازي / الحديث ٤٣٦٥) ، ومسلم (الجهاد والسير / الحديث ٤٦٦٧) وغيرهما .

(4) وانظر نحوه من جواب مالك في المدونة الكبرى ، ٢ / ٢٩ .

(5) الإحكام ، ص ١١٧ .

التصرف النبوي الإرشادي ، وسنرى كيف اعتنى العلماء بتمييزه عن غيره ، حتى تحمل الأحاديث النبوية الراوية له محملها الصحيح .

ثانيا : تعريف التصرفات الإرشادية :

الإرشاد لغة هو الدلالة على الأفضل من الأمور . وهو في استعمالات الفقهاء يعني الدّلالة على الخير والمصلحة ، سواء أكانت دنيويّة أم أخرويّة .

لكن الإرشاد والتصرفات الإرشادية يطلقهما الأصوليون على تصرفات النبي ﷺ التي ترشد إلى الأفضل من منافع الدنيا خاصة ، وذلك في مقابل تصرفات نبوية ترشد لمصالح الآخرة . وعادة ما يشير إليها الأصوليون أثناء الحديث عن دلالات الأمر . فيتحدثون عن أمر إرشاد وأحيانا عن نهي إرشاد . ويفرقون بين الإرشاد والندب بقولهم : « إن المندوب مطلوب لمنافع الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا »(١) ، ويسميه أبوبكر الجصاص : الإرشاد إلى الأوثق والأحوط لنا(٢) . وقد يكون النهي أيضا نهيا إرشاديا « أي لمصلحة دنيوية » كما يقول الزركشي(٣) .

هكذا يتحدثون نظريا عن التصرف النبوي الإرشادي في فقرات قليلة من كتب الأصول . وعند التطبيق يستعملون للتعبير عنه ألفاظا مختلفة مثل الأدب والترغيب وغيرهما ، لكن المهم أن المعنى واحد وهو أن الأمر أو النهي كانا لمصلحة دنيوية خالصة . وسيمكن استعراض أحد الأمثلة المتداولة من تدقيق

---

(1) البحر المحيط ، ج ٢ / ٣٥٦ ، وانظر أيضا : أبو حامد الغزالي ، المستصفى ، ٢ / ٦٩ ، السبكي ، الإبهاج ، ٢ / ١٧ .
(2) الفصول في الأصول ، ج ٢ / ٨٠ .
(3) المرجع السابق نفسه ، ج ١ / ٢٩٨ .

عناصر التعريف المذكور . وهذا المثال سنأخذه من القرآن الكريم . ومن الأمثلة المعروفة لدى المفسرين الأمر بكتابة الدين في قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ ﴾ [البقرة ، الآية ٢٨٢] . فقد قال فيها العلماء بعدة آراء . **الأول** : أن الكتابة فرض على الكفاية مثل الجهاد والصلاة على الجنائز . **الثاني** : أنها فرض على الكاتب إذا كان عنده وقت فراغ . **الثالث** : أنها ندب . **الرابع** : أن الأمر بذلك منسوخ . لكن أبا بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٤ هـ) رجح أنه أمر إرشاد ، فلا يكتب الكاتب حتى يأخذ حقه [١] .

كما ذهب ابن العربي إلى أن الإشهاد في قوله تعالى : ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ ﴾ ليس واجبا ، و« وإنما الأمر به أمر إرشاد للتوثق والمصلحة » . ومن الأدلة على ذلك سقوط الإشهاد في النقد أو التجارة الحاضرة بصريح الآية : ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَا ﴾ . وفسر الجناح الذي ليس على تارك الإشهاد بأنه « الضرر الطارئ بترك الإشهاد من التنازع » وهو مصلحة دنيوية ، و « ليس هو الإثم » الذي هو مصلحة أخروية [٢] . إنه من قبيل الإرشاد للعباد لما يحفظون به حقوقهم من الضياع ، فإذا لم يأخذوا بهذا الإرشاد تحملوا هم نتيجة إهمالهم . ومن الأدلة على ذلك أن

---

(1) أحكام القرآن لابن العربي (سورة البقرة ، الآية ٢٨٢ ، قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ ﴾ ، مسألة سقوط الإشهاد في النقد) .

(2) نفسه .

لرب الدين أن يهبه ويتركه إجماعا ، يقول أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي المالكي المفسر (ت ٦٧١ هـ) : « فالندب إلى الكتابة فيه إنما هو على جهة الحيطة للناس »[١] . وتعبيره هنا بالندب ، استعمال لغوي محض ، وهو يعني به الحض لا الندب الشرعي الذي يثاب فاعله ولا يأثم تاركه .

ويؤيد كثير من المفسرين والأصوليين هذا المذهب في فهم الآية . وهو الراجح من كلام الإمام الشافعي ، فقد علق على الآية قائلا : « دل كتاب الله عز وجل على أن أمره بالكتاب ، ثم الشهود ، ثم الرهن إرشادا لا فرضا عليهم » ، إلى أن قال : « وأحب الكتاب والشهود لأنه إرشاد من الله ونظر للبائع والمشتري »[٢] .

ثالثا : أمر الإرشاد في تصنيفات الأصوليين :

يتحدث الأصوليون عن التصرفات النبوية الإرشادية عادة أثناء تناول أقسام الأمر ودلالاته . فهذا أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) يجعل تلك الأقسام سبعة هي : الإيجاب ، والندب ، والإرشاد ، والإباحة ، والتقريع ، والتعجيز ، والوعيد والتهديد ، والمسألة ، والطلب . ويتحدث عن الوجه الثالث من دلالات قول الشارع (افعل) ، قائلا : «الإرشاد إلى الأوثق والأحوط لنا ، كقوله تعالى : ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ وقوله : ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ وقوله تعالى : ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ وقوله

(1) الجامع لأحكام القرآن ، ٣/ ٣٨٣ .
(2) الأم ، ٣/ ١١٢ – ١١٣ .

تعالى في شأن الرجعة : ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [1] .

وممن سلك نفس المسلك فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه « المحصول » ، إلا أنه اعتبر صيغة (افعل) مستعملة في خمسة عشر وجهاً ، ثم قال : « (....) الثاني : الندب كقوله تعالى : ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ ، ويقرب منه التأديب كقوله : كل مما يليك فإن الأدب مندوب إليه) ، ثم أضاف : الثالث : الإرشاد كقوله تعالى ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ وقوله ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ . والفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لثواب الآخرة ، والإرشاد لمنافع الدنيا ، فإنه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله » .

أما سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ) فيستعرض معاني الأمر نفسها ، ويميز كما فعل الرازي بين الندب والإرشاد والإباحة والتأديب . ويقول عن أمر الإرشاد : « وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة غير أن الندب لمصلحة أخروية والإرشاد لمصلحة دنيوية » [2] .

فهذه النصوص وأمثالها تبين أن الإرشاد لدى الأصوليين ليس من الندب ولا من الإباحة ، وأنه قسيمها وليس قسما من أقسامها . وإن كان الفرق بين الإرشاد والإباحة واضح في تعاريفهم ، فإن الفرق بينه وبين الإباحة والتأديب غير واضح ، اللهم إلا كون الإرشاد إباحة منصوصا عليها أو إباحة بالنص . والله أعلم .

---

(1) الفصول في الأصول ، ٢ / ٧٨ – ٧٩ .

(2) الإحكام في أصول الأحكام ، ٣ / ٤٦ .

رابعا : تقسيم النهي النبوي إلى حظر وإرشاد :

ويعتبر حافظ المغرب الفقيه المالكي ابن عبد البر النمري (ت ٤٦٣ هـ) من الفقهاء القلائل الذين حاولوا ملامسة النهي الإرشادي نظريا . فقد قسم ما جاء من نهي عن النبي ﷺ إلى نوعين هما :

- نهي تحريم ، وهو الأصل فيه ، مثل النهي عن نكاح الشغار ، وعن نكاح المرأة على عمتها وخالتها ، وعن قليل مما أسكر كثيره .

- نهي « على جهة الأدب وحسن المعاملة والإرشاد إلى المرء » ، وذلك مثل نهيه ﷺ عن أن يمشي المرء في نعل واحدة ، وأن يقرن بين تمرتين في الأكل ، وأن يأكل من رأس الصحفة ، وغيره كثير . ونسب إلى البعض قوله إن « من فعل (هذا) فلا حرج »[1] .

وفي مكان آخر أثناء الحديث عن نهي النبي ﷺ عن المشي في نعل واحدة ، يقول بعد التأكيد على أن هذا النهي « نهي أدب لا نهي تحريم » : « والأصل في هذا الباب أن كل ما كان في ملكك فنهيت عن شيء من تصرفه والعمل به ، فإنما هو نهي أدب ، لأنه ملكك ، تتصرف فيه كيف شئت ، ولكن التصرف على سنته لا تتعدى . وهذا باب مطرد ، ما لم يكن ملكك حيوانا فتنهى عن أذاه ، فإن أذى المسلم في غير حقه حرام »[2] . واضطرب في تعليقه على حديث الأمر بالأكل باليد اليمنى والنهي عن الأكل بالشمال ، وخلط بين النهي لمصلحة دنيوية خالصة ، والنهي لمصلحة أخروية قد تخالطها مصلحة دنيوية . يقول : « والأصل في النهي أن ما كان لي ملكا فنهيت عنه ، فإنما النهي عنه تأدب ، وندب إلى الفضل والبر ، وإرشاد إلى ما فيه المصلحة في الدنيا ،

---

(1) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، ١ / ١٤٠ ـ ١٤١ .

(2) التمهيد ، ١٨ / ١٧٧ .

والفضل في الدين .

وما كان لغيري فنهيت عنه ، فالنهي عنه نهي تحريم وتحظير ، والله أعلم »[١] .

وفي مكان آخر يفرق ابن عبد البر النمري بين ما هو إرشاد من السنة وما هو من باب الديانة ، فقد علق على قول النبي ﷺ : «**لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم** »[٢] . بقوله : « وفيه دليل على أن من نهيه عليه السلام ما يكون أدبا ورفقا وإحسانا إلى أمته ليس من باب الديانة ، ولو نهى عن الغيلة كان ذلك وجه نهيه والله أعلم »[٣] .

يظهر من هذا التقسيم أن هناك وعيا لدى ابن عبد البر بأن النهي النبوي ليس كله من باب « الديانة » وأن منه ما هو لمصالح دنيوية خالصة . لكنه يضطرب في التعبير عن النهي الإرشادي . وقد حاول أن يوجد معيارا مطردا للتفريق بين النوعين من الحظر ، ولا أظنه أفلح . فالتفريق بين ما كان في ملك الإنسان وما كان لغيره قد يكون قرينه ، لكنه لا يصلح معيارا .

وقد ذكر في كتابه أنواعا من النهي الوارد عن المصطفي ﷺ مما هو في ملك الإنسان وهي من الحرام أو المكروه . فنهي الرسول ﷺ عن جر الإزار خيلاء أو بطرا نهي تحريم باتفاق .

---

(1) التمهيد ، ١١ / ١١٣ .

(2) أخرجه مالك في الموطأ (كتاب الرضاع / الحديث ١٢٩١) ، ومسلم (النكاح / الحديث ٣٦٣٧ و ٣٦٣٨) وغيرهما عن جذامة بنت وهب .

(3) التمهيد ، ج ١٣ / ٩٣ .

وعند شرحه للحديث الشريف : « **من اقتنى كلبا إلا كلبا ضاريا أو كلب ماشية ، نقص من عمله قيراطان** »[(١)] يقول : « وفي معنى هذا الحديث تدخل عندي إباحة اقتناء الكلاب للمنافع كلها ، ودفع المضار إذا احتاج الإنسان إلى ذلك ، إلا أنه مكروه اقتناؤها في غير الوجوه المذكورة في هذه الآثار »[(٢)] . فتجنب هنا لفظ نهي أدب ، واستعمل لفظ الكراهة بوضوح . وفي التعليق على حديث عمر بن الخطاب الذي رأى حلة حرير تباع أمام المسجد فاقترح على الرسول ﷺ شراءها ، فقال ﷺ : « **إنما يلبس هذه من لا خلاق له في الآخرة** »[(٣)] ، قال ابن عبد البر : « وأجمعوا أن النهي عن لباس الحرير إنما خوطب به الرجال دون النساء ، وأنه حظر على الرجال »[(٤)] . فهذه أمثلة من النهي لم يصنفها ابن عبد البر على أنها نهي أدب وإرشاد ، على الرغم من دخولها فيه وفق معياره السالف .

خامسا: سمات التصرفات الإرشادية :

وانطلاقا من التعريف السابق للتصرفات الإرشادية وكلام العلماء وتدقيقاتهم يمكن أن نشير إلى ثلاث سمات للتصرفات النبوية الإرشادية هي :

أولا : أنها مطلوبة لمصالح الدنيا لا لمصالح الآخرة . وهو ما يصرح به الأصوليون بوضوح . وذلك مثل ما رأينا من قول بدر الدين الزركشي بأن « المندوب مطلوب لمنافع الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا »[(٥)] . ويقتضي هذا

---

(1) أخرجه مالك في الموطأ بهذا اللفظ (كتاب الاستئذان / الحديث ١٧٧٨) عن عبد الله بن عمر ، وأخرجه غيره بألفاظ مقاربة .

(2) التمهيد ، ١٤ / ٢١٩ .

(3) أخرجه مالك (كتاب اللباس / الحديث ١٦٧٢) وغيره عن عبد الله بن عمر .

(4) التمهيد ، ١٤ / ٢٤١ .

(5) البحر المحيط ، ج ٢ / ٣٥٦ .

المعنى إمكانية التعرف على المصلحة التي راعاها النبي ﷺ، وإمكانية تقدير أهمية ذلك ومستواه من قبل الشخص المقصود بها .

ثانيا : أنه لا قربة فيها ولا ثواب ، وهذا نتيجة طبيعية لكون الإرشاد قسيما للندب لا قسما له . وفي تتمة كلام الزركشي السابق : « والأول فيه الثواب ، والثاني لا ثواب فيه » . وهو ما يؤكده أيضا محمد رشيد رضا بقوله : «إن العمل بأمر الإرشاد لا يسمى واجباً ولا مندوبًا ؛ لأنه لا يقصد به القربة ، فليس فيه معنى التعبد » . وهذا يعني أنه لا ثواب فيه عند الامتثال ، إلا إن فعله المسلم بنية القربة ، فيصير عبادة يثاب عليها . والإرشاد لا يسمى سنّة ولا مندوباً بذاته ، فإن القربة هنا هي النية [1] .

ثالثا : أن لا حرج في عدم الامتثال لها ، كما عبر عن ذلك الإمام مالك بن أنس وآخرون في تصرفات نبوية عديدة سنرى بعضها ضمن الأمثلة والنماذج . وكأن هذا المعنى هو المقصود بقول أبي عمرو بن عبد البر السالف أن التصرف بالإرشاد «تتصرف فيه كيف شئت » .

رابعاً : إن التصرفات النبوية بالإرشاد لا تسمى سنة بالمعنى الذي استعمله به الصحابة والعلماء في القرون الخمسة الأولى . فهي عندهم ما هو من أقواله وأفعاله ﷺ شرع يتبع . والتصرفات الإرشادية ليست كذلك كما رأينا .

سادسا : أمثلة ونماذج :

الأمثلة والنماذج للتصرفات النبوية الإرشادية كثيرة ، والإشارة إليها مبثوث في كتابات العلماء . لكننا هنا سنكتفي بعشرة نماذج منها مع الإشارة إلى أن تعبيرات العلماء قد تختلف وتتنوع ، لكن المهم هو مضمون الكلام

---

(1) محمد رشيد رضا : مجلة المنار ، المجلد ٢٩ ، الجزء ١ ، الصفحة ٣٧ .

ومقصده . ودراسة هذه النماذج تبين أمرين اثنين . أولهما أن معظم تلك التصرفات توجد نصوص أو أدلة شرعية مخالفة تصرفها عن التشريع . ثانيهما أن العلماء اختلفوا في تأويلها وحار بعضهم في توجيهها ، فكان اعتبارها تصرفا إرشاديا مخرجا من ذلك الاختلاف وتلك الحيرة .

١ - نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن أن ينتعل الرجل قائمًا [(١)] .

سئل عنه مالك بن أنس فقال : « لا بأس بذلك » ، أي لا بأس بأن ينتعل الرجل وهو واقف . وعقب عليه محمد بن رشد بأنه لا وجه للنهي عنه إلا ما يخشى على فاعله من السقوط إذا قام على رجل واحدة ما دام ينتعل الثانية . « فإذا أمن ذلك وقدر عليه جاز له أن يفعله ، ولم يكن عليه فيه بأس ، وإن خشي أن يضعف عن ذلك كره له أن يفعله » . ثم قال : « وهو نهي أدب وإرشاد لهذه العلة » [(٢)] .

وذهب إلى المعنى نفسه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني [(٣)] . فأكد أن ذلك النهي « إنما هو كما يقول بعض أهل العلم من باب الإرشاد ، وما كان كذلك فيلاحظ فيه أن النهي معقول المعنى وليس تعبدياً محضًا . ويؤكد الألباني اطمئنانه لهذا المذهب بناء على كون النهي « معقول المعنى مفهوم المراد به وهو الرفق ، رفق الإنسان بنفسه واعتناؤه بها خشية أن يقع ما يضره » . فإذا كان الانتعال سهلا « فلا بأس من أن ينتعل الرجل قائما » ، لأنه لا يخشى عليه ضرر

---

(1) أخرجه أبو داود (كتاب اللباس / الحديث ٤١٣٧) ، وابن ماجه (كتاب اللباس / الحديث ٣٧٤٩) عن جابر بن عبد الله .

(2) البيان والتحصيل ، ١٨ / ٥٠ و ٤٣٧ .

(3) في جواب على سؤال ، انظر :

http://www.sahab.net/forums/showthread.php?t=308258

ما ، بخلاف ما إذا كان الانتعال صعبا ، يخشى معه السقوط ، «حينئذ يجلس ويطمئن وينتعل » . وبهذا التفصيل ينسجم فهم الحديث مع كون الإسلام دينا سمحا سهلا كما قال عليه الصلاة والسلام : « **بعثت بالحَنيفية السمحة** »[1] .

ويعطي الألباني على ذلك مثال خروج الناس من المسجد بعد الصلاة زرافات ووحدانا ، بحيث يضيق بهم باب المسجد ، « فإذا ما أرادوا الانتعال تصوَّروا الآن فيما لو كان كل نعل يجب أن يجلسَ صاحبه لانتعاله ماذا سيقع حينما سيخرج الجمهور من المسجد خاصة في المسجدين الحرمين الشريفين ؟ » .

فإذاً إن كان الانتعال سهلا فليس لدى المرء « من حاجة أن يجلس على الأرض لينتعل » . ومن كان انتعاله صَعب اللباس فليجلس خشية أن يُصاب بشيء ليس في حسبانه . وهذا ما ينطبق عليه قوله تبارك وتعالى : ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ [سورة القيامة : ١٤] .

٢- حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « **لا يمش أحدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا** »[2] .

اختلف العلماء من قديم حول توجيه هذا الأمر النبوي . فذهب بعضهم إلى أنه يفيد كراهة التنزيه ، واستثنى منه آخرون ما إذا فسدت إحدى نعليه وأراد إصلاحها . لكن كثيرين ذهبوا إلى أنه نهي إرشاد لمصلحة دنيوية خالصة يقدر الفرد مدى صلاحه له . ويستدلون في ذلك برأي وعمل عدد من الصحابة مثل علي بن أبي طالب وعائشة بنت أبي بكر . ومن الذين يتبنون هذا الرأي محمد بن رشد ، يقول : « والنهي عن المشي في النعل الواحدة نهي أدب وإرشاد

---

(1) أحمد (المسند ٥/ ٢٦٦) وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة ٢٩٢٤) .

(2) البخاري (كتاب اللباس / الحديث ٥٩١٧) ومسلم (كتاب اللباس) الحديث (٢٠٩٧) .

لا نهي تحريم ، خلاف ما ذهب إليه أهل الظاهر من أنه من مشى في نعل واحدة فهو آثم عاص . وعائشة رضي الله عنها تجيز المشي في النعل الواحدة وتنكر حديث أبي هريرة في النهي عن ذلك ، روي عنها أنها تمشي في الخف الواحد ، وتقول : « لأحنثن أبا هريرة » [(١)] .

٣- وفي الحديث عن جابر بن عبد الله : « **أطفئوا المصابيح إذ رقدتم وأغلقوا الأبواب وأوكوا الأسقية وخمروا الطعام والشراب ولو بعود تعرضه عليه** » [(٢)] .

وفي رواية من رواياته : « **خمّروا الآنية وأوكوا الأسقية وأجيفوا الأبواب ، وأطفئوا المصابيح عند الرقاد فإن الفويسقة (أي الفأرة) ربما اجترت الفتيلة فأحرقت أهل البيت** » [(٣)] . وهذه الأوامر وردت في نصوص متعددة أخرى ، وذلك مثل حديث سَالِمِ بن عبد الله بن عمر عنْ أَبِيه عنِ النَبِي ﷺ قَال : « **لا تترُكُوا النَّارَ فِي بُيُوتِكُمْ حِينَ تنامون** » [(٤)] ، وحديث أَبِي مُوسَى الأشعري أن بيتا احْتَرَقَ عَلَى أَهْلِهِ بِالْمَدِينَةِ مِنَ اللَّيْلِ ، فَلَمَّا حُدِّثَ رَسُولُ الله ﷺ بِشَأْنِهِمْ قَالَ : « **إنَّ هَذِهِ النَّارَ إِنَّمَا هِيَ عَدُوٌّ لَكُمْ فَإِذَا نِمْتُمْ فَأَطْفِئُوهَا عَنْكُمْ** » [(٥)] .

---

(1) البيان والتحصيل ، ١٨ / ٥٣٩ .

(2) البخاري (كتاب الأشربة / الحديث ٥٦٨٤) ونحوه عند مسلم (الأشربة / الحديث ٥٣٦٤) وغيره .

(3) الترمذي (كتاب الأدب عن رسول الله ﷺ / الحديث ٣٠٩٦) ونحوه في البخاري (كتاب بدء الخلق / الحديث ٣٣٥) .

(4) البخاري (كتاب الاستئذان / الحديث ٦٣٣٦) ، ومسلم (كتاب الأشربة / الحديث ٥٣٧٦) وغيرهما .

(5) مسلم (كتاب الأشربة / الحديث ٥٣٧٧) .

وقد اعتبر أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي المالكي (ت ٦٥٦ هـ) جميع تلك الأوامر إرشادية فقال : « جميع أوامر هذا الباب من باب الإرشاد إلى المصلحة الدنيوية ، كقوله تعالى : ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ ، وليس الأمر الذي قصد إليه الإيجاب ، وغايته أن يكون من باب الندب ، بل قد جعله كثير من الأصوليين قسما منفردا بنفسه عن الوجوب والندب »[١] . ثم عقد أبو العباس القرطبي بابا عنوانه « بيان أن الأمر بذلك من باب الإرشاد إلى المصلحة »[٢] ، وأورد أحاديث تثبت أن الشراب الذي بات غير مغطى لا يحرم شربه ، واستدل بذلك على ما ذهب إليه من أن المقصود بالأمر بتغطية الأواني « الإرشاد إلى المصلحة » . وقد تبعه عبد الرؤوف المناوي في هذا التوجيه فقال : « والأوامر في هذا الباب وأمثاله إرشادية ، وتنقلب ندبية بفعلها بقصد الامتثال »[٣] .

٤ ـ قوله ﷺ **« لا تسم غلامك رباحا ولا يسارا ، ولا أفلح ولا نافعا »**[٤] .

رجح عدد من العلماء أنه إرشاد . فقال الحكيم الترمذي : « وهذا تأديب وليس بحظر »[٥] . وأورد الحافظ ابن حجر عن الطبري قوله : « وقد غير رسول الله ﷺ عدة أسماء ، وليس ما غير من ذلك على وجه المنع من التسمي بها ، بل على وجه الاختيار . ويدل عليه أنه ﷺ لم يلزم (حزنا) لما امتنع عن

---

(١) أبو العباس القرطبي : المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥ / ٢٨١)
(٢) المرجع السابق نفسه ، (٥ / ٢٨٣)
(٣) فيض القدير (٣ / ٤٥١)
(٤) مسلم (كتاب الآداب / رقم ٢١٣٦) واللفظ له ، والترمذي (الاستئذان والآداب / رقم ٢٩٩٢) ، وأحمد (رقم ١٩٦١٨) عن سمرة بن جندب .
(٥) المنهيات ص ١٧٠ .

تحويل اسمه إلى (سهل) بذلك ، ولو كان ذلك لازما لما أقره على قوله : لا أغير اسما سمانيه أبي »[١] .

ومما يؤيد هذا الرأي أن النبي ﷺ كان قد هم بالنهي عن أسماء أخرى فتركه . فهذا جابر بن عبد الله يقول : « أراد النبي ﷺ أن ينهى عن أن يسمى بيعلى وببركة وبأفلح وبيسار وبنافع ، وبنحو ذلك ، ثم رأيته سكت بعد عنها فلم يقل شيئا ، ثم قبض رسول الله ﷺ ولم ينه عن ذلك . ثم أراد عمر أن ينهى عن ذلك ، ثم تركه »[٢] .

لكل هذا ذهب القاضي عياض إلى أن ذلك النهي من الإرشاد بدليل أن النبي ﷺ « ترك النهي ، وأن نهيه أولا إنما كان نهي تنزيه وترغيب ، مخافة سوء القال ، وما يقع في النفس مما ذكره وعكس ما قصده المسمي بهذه الأسماء من حسن الفأل »[٣] . ويمكن أن يعبر بعض العلماء عن نهي الإرشاد ـ كما سلف من قبل ـ بألفاظ تؤدي المعنى نفسه مثل التنزيه والترغيب . لكن الثابت هو تأكيدهم على أن وراءه حكمة دنيوية خالصة .

٥ ـ قصة بريرة مولاة عائشة بنت الصديق التي كانت مولاة فأعتقت تحت زوج ، فخيرها النبي ﷺ فاختارت فراقه . وكان يرغب هو في بقائها معه ، فقال لها النبي ﷺ : « لو راجعته » ، فقالت : يارسول الله تأمرني ؟ قال : « إنما أنا أشفع » ، قالت : لا حاجة لي فيه[٤] . فميز النبي ﷺ بين الأمر والشفاعة

---

(1) فتح الباري : ١٠ / ٥٧٧

(2) مسلم (كتاب الآداب / رقم ٢١٣٦) .

(3) إكمال المعلم ، ٧ / ١٣ .

(4) البخاري (الطلاق / باب شفاعة النبي في زوج بريرة ، رقم ٤٨٧٥) واللفظ له ، وأبو داود (باب المملوكة تعتق تحت حر أو عبد) ، وابن ماجه (الطلاق / باب خيار الأمة إذا أعتقت)

من تصرفاته ، ولم يلُمْهَا على ترك قبول شفاعته ، مما يبين أنه توجيه دنيوي إرشادي .

وممن ألمح إلى هذا التوجيه سيف الدين الآمدي في سياق رده أدلة القائلين بأن الأمر في النصوص الشرعية هو للوجوب، يقول : « وأما حديث بريرة فلا حجة فيه ، فإنها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته ، والثواب والطاعة قد يكونان بفعل المندوب ، وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الأمر الوجوب ، فحيث لم يكن أمراً لمصلحة أخروية لا بجهة الوجوب ولا بجهة الندب قالت : لا حاجة لي فيه . فإن قيل : فإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها ، فإذا لم يكن مأموراً بها تعين أن يكون الأمر للوجوب . قلنا : إذا سلم أن الشفاعة في صورة بريرة غير مأمور بإجابتها ، فلا نسلم أنها كانت في تلك الصورة مندوبة ضرورة أن المندوب عندنا لا بد وأن يكون مأموراً به »[1] .

فهو يرجح كون شفاعة النبي ﷺ إرشادا ، وليست للوجوب ولا للندب .

٦ ـ حديث فاطمة بنت قيس أنها ذكرت لرسول الله أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباها ، فقال لها رسول الله ﷺ : « **أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه ، وأما معاوية فصعلوك لا مال له ، أنكحي أسامة بن زيد فكرهته ، ثم قال : أنكحي أسامة** » ، فنكحته فجعل الله فيه خيرا واغتبطت[2] .

فهذا إرشاد نبوي ، لذلك لم تستجب له فاطمة بنت قيس في المرة الأولى .

---

(1) الإحكام ، ٣/ ٤٥ .

(2) رواه مسلم (كتاب الطلاق / باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها ، رقم ٢٧٠٩) ، وأبو داود (كتاب الطلاق / رقم ١٩٤٤) وغيرهما .

قال الإمام النووي : « فكرر عليها النبي ﷺ الحث على زواجه لما علم من مصلحتها في ذلك »[١] .

٧ ـ **نهيه ﷺ عن اختناث الأسقية** : أن يشرب من أفواهها[٢] . ومعناه أنه نهى عن أخذ فم السقاء ، وهو إناء جلدي لحفظ الماء ، والشرب منه مباشرة . وهذا قد يكون مانعا للغير من الشرب من مائه فجاء النهي النبوي ، وكأنه يحث على إفراغ الماء في إناء خاص وشربه منه . ولذلك اعتبر القاضي عياض ذلك النهي « من باب الأدب والترغيب لا من باب الواجب والفرض » ، ثم قال : « وقد قيل في النهي عن اختناث الأسقية والشرب من فم السقاء : إنه للتقذر أيضا ، لإدخالها في فيه أو إدخال شفتيه فيها ، أو لما يخشى من وقوع بصاقه فيها ، أو غيره »[٣] .

٨ ـ **نهيه ﷺ عن الشرب من ثلمة القدح** . ففي حديث أبي سعيد الخدري أنه قال : « نهى رسول الله ﷺ عن الشرب من ثلمة القدح ، وأن ينفخ في الشراب »[٤] . وقد ذهب الطحاوي إلى أن النهي من رسول الله ﷺ لم يكن « على طريق التحريم » ، بل « كان على طريق الإشفاق منه على أمته والرأفة بهم ، والنظر لهم » . ونسب إلى قوم لم يسمهم أنه ﷺ إنما نهى عن ذلك ، لأن الثلمة في القدح هي موضع (يقصده الهوام ، فنهى عن ذلك خوف أذاها)[٥] .

---

(1) شرح مسلم ، ج ٩ / ٩٨ .
(2) مسلم (كتاب الأشربة / رقم ٥٣٩١)
(3) إكمال المعلم ، ٦ / ٤٨٩ .
(4) أخرجه أحمد وأبو داود وابن حبان عن أبي سعيد الخدري ، وحسنه الألباني في (السلسلة الصحيحة) (١ / ٦٧٢) لشواهده عن أبي هريرة وسهل بن سعد وابن عباس وابن عمر .
(5) شرح معاني الآثار ، ٤ / ٢٧٦ .

وماثل الطحاوي هذا النهي بالنهي عن الشرب قائما ، والذي « ليس على التحريم الذي يكون فاعله عاصيا » ولكن لمعنى فيه . ثم روى أن رسول الله ﷺ أتى بيت أم سليم ، فشرب من قربة وهو قائم من فيها ، وقال : « فدل ذلك على أن نهيه الذي روي عنه في ذلك ، ليس على النهي الذي يجب على منتهكه أن يكون عاصيا . ولكنه على النهي من أجل الخوف ، فإذا ذهب الخوف ارتفع النهي » .

٩ ـ النهي عن الشرب واقفا :

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ زجر عن الشرب قائما [1] .
وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن الشرب قائمًا [2] .

وقد وردت أحاديث عديدة تؤكد شرب النبي ﷺ وهو واقف . منها عن أم الفضل بنت الحارث رضي الله عنهما « أنها أرسلت إلى النبي ﷺ بقدح لبن وهو واقف عشية عرفة فأخذه بيده فشرب » [3] . وروي أن عمر بن الخطاب وعلي ابن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير كانوا يشربون قياما . وكان كل من عائشة أم المؤمنين وسعد بن أبي وقاص لا يريان بذلك بأسا » [4] .

ويسبب تعارض النصوص والأدلة الواردة في الموضوع سلك العلماء مسالك عدة في حل ذلك التعارض [5] . فهناك من لجأ إلى الترجيح باعتبار

---

(1) أخرجه مسلم (كتاب الأشربة / باب كراهية الشرب قائما رقم ٣٧٧٣)
(2) أخرجه مسلم (كتاب الأشربة / باب كراهية الشرب قائما ، رقم ٣٧٧٤) .
(3) أخرجه البخاري (كتاب الأشربة / باب من شرب وهو واقف على بعير ، رقم ٥١٨٧)
(4) مالك بن أنس : الموطأ ، كتاب الجامع ، ص ٨٠٠ .
(5) انظر تفصيل أقوال العلماء في : فتح الباري للحافظ ابن حجر ، ١٢ / ١٨٧ .

أحاديث الجواز أثبت من أحاديث النهي . وهناك من لجأ إلى دعوى النسخ ، وذلك مثل أبي حفص عمر بن شاهين (ت ٣٨٥ هـ) الذي قرر أن أحاديث النهي منسوخة بأحاديث الجواز بقرينة عمل أصحاب رسول الله ﷺ الذين كانوا يشربون قياما على عهده [١] . وهناك فريق ثالث يرى الجمع بين الخبرين بأنواع من التأويل ، وذلك مثل حمل النهي على من لم يسم الله عند شربه ، أو حمل أحاديث النهي على كراهة التنزيه وأحاديث الجواز على بيانه .

وألمح عدد من العلماء إلى أن ذلك النهي قد يكون نهي إرشاد وإن اختلفت عباراتهم . فيقول أبو بكر الأثرم : إن ثبتت الكراهة حملت على الإرشاد والتأديب لا على التحريم [٢] . وذكر أبوالعباس القرطبي الخلاف في الموضوع ثم قال : « وقد ذهب بعض الناس إلى أن النهي عن الشرب قائما إنما لئلا يستعجل القائم فيعب فيأخذه الكباد ، أو يشرق ، أو يأخذه وجع في الحلق أو في المعدة ، فينبغي ألا يشرب قائما . وحيث شرب النبي ﷺ قائما أمن ذلك ، أو دعته إلى ذلك ضرورة أو حاجة .... » [٣] .

وقال الحسين الفراء البغوي : « وهذا النهي نهي أدب وإرفاق ليكون تناوله على سكينة وطمأنينة ، فيكون أبعد من أن يكون منه فساد » [٤] . وقال القاضي عياض اليحصبي : « ويحمل حديث النهي على جهة الاستحسان ، والحث على ما هو أولى وأجل أن يكون ، لأن في الشرب قائما ضررا ما ، فكره من أجله

---

(1) ناسخ الحديث ومنسوخه ، ص ٢٨٥ .
(2) المرجع السابق نفسه .
(3) المفهم ، ٥ / ٢٨٥ – ٢٨٦ .
(4) شرح السنة ، ١١ / ٣٨١ .

وفعله ـ عليه السلام ـ لأمنه منه »[1] .

واعتبر أبو جعفر الطحاوي أن ذلك النهي إنما كان « لمعنى يكون من ذلك كرهه من أجله »[2] . أما القاضي أبو بكر بن العربي المعافري فكان أكثر صراحة وتعبيرا على أنه تصرف إرشادي حين قال : « النهي عن الشرب قائما ليس بنهي تشريع ، وإنما هو نهي تطبيب ، وهو يدخل في الشريعة على وجه ما ، وبقصد ما ، وما يكون طريقه المنفعة للبدن لا يعد من مبينات الشرع المختصة به »[3] . وقد تبعه في ذلك محمد بن عبد الباقي الزرقاني مؤكدا على أن النهي « طبي إرشادي »[4] ، فهذا هو الراجح عنده ما دام الجمهور على أن النهي ليس للتحريم ولا للكراهة . فهذه الإشارات الواردة بتعابير مختلفة تسير كلها في اتجاه واحد ، هو اعتبار النهي النبوي عن الشرب قائما نهيا إرشاديا لمصلحة دنيوية .

١٠ ـ قوله عليه الصلاة والسلام : « الراكب شيطان ، والراكبان شيطانان ، والثلاثة ركب »[5] . اعتبره الطبري تصرفا إرشاديا ، فقد نقل عنه الشوكاني تعليقا على هذا الحديث قوله : « هذا الزجر زجر أدب وإرشاد لما يخشى على الواحد من الوحشة والوحدة وليس بحرام ، فالسائر وحده في فلاة ، وكذا

(1) إكمال المعلم بفوائد مسلم ، ٦ / ٤٩١ .
(2) شرح معاني الآثار ، ٤ / ٢٧٥ .
(3) عارضة الأحوذي ، ٨ / ٧٣ .
(4) شرح موطأ الإمام مالك ، ٤ / ٢٩٥ .
(5) رواه أبو داود (الجهاد / باب الرجل يسافر وحده ، رقم ٢٢٤٠) ، والترمذي (الجهاد / باب ما جاء في كراهية أن يسافر الرجل وحه ، رقم ١٥٩٧) ، ومالك في الموطأ (الاستئذان / باب ما جاء في الوحدة في السفر للرجال والنساء ، رقم ١٥٤٨) .

البائت وحده لا يأمن الاستيحاش لا سيما إذا كان ذا فكرة رديئة »[١] .

سابعا : خاتمة :

على الرغم من أن علماء أصول الفقه والحديث قد عرفوا مبكرا بالتصرفات النبوية الإرشادية وحددوا سماتها ، إلا أن الاعتناء بها تأصيلًا وتتبعا وجمعا لم يكن – في رأينا – في المستوى المطلوب . لذلك استمر اعتبارها تصرفات « دينية تعبدية » ، مطلوبة الفعل شرعا ، وهو ما شكل مدخلا من مداخل التشدد والغلو في فهم النصوص النبوية . وها قد رأينا أنها « تصرفات دنيوية » مرتبطة بالمصالح المترتبة عنها ، وأنها لا تحمل معنى القربة ولا التعبد .

إن الوعي بهذه الفروق الجوهرية أساسي في فهم السنة فهما سليما . وهو ما يستلزم التعرف على مناهج السلف ، وإلى القواعد التي أرسوها في ذلك . كما أنه سيحمي باحثينا ومثقفينا من التسرع في رد أحاديث معينة بسبب غرابة متنها على الرغم من كونها صحيحة في أسانيدها . ولو وضعوها في سياق مقامها لاتضح مدلولها الصحيح .

ونرجو أن ينكب العلماء والباحثون أكثر على تدقيق مثل هذه المفاهيم ترشيدا لفهم النصوص الشرعية ، وتنزيلا لكلام النبي ﷺ منزله الصحيح . والحمد لله رب العالمين .

*****

(١) نيل الأوطار ، ٨ / ٦٠ .

الدين والسياسة
تمييز لا فصل



الدين والسياسة : تمييز لا فصل [1]

اتخذت العلاقة بين الديني والسياسي في الفكر المعاصر صيغا مختلفة ، وفي كثير من الأحيان متناقضة . وقد اتخذت في الغرب أشكالا متباينة على الرغم من وجود قواسم مشتركة . وكل تجربة لها سياقها الخاص ، وكل مجتمع يتواضع على صيغة معينة انطلاقا من خصوصيته .

ونريد هنا تقديم رأي في الرؤية الأوفق للعلاقة بين الديني والسياسي : أهي تطبيق أم انفصال ؟ وهل لهذه العلاقة جذور فكرية في ثقافتنا الإسلامية ؟ والمدخل الذي اخترناه هو تحديد المقصود بالدين ، لأن كثيرا من الاختلافات وسوء التفاهم بين مختلف المدارس المتصارعة في موضوع علاقة الدين بالسياسة يرجع إلى الاختلاف المصطلحي أكثر منه إلى جوهر الإشكاليات . ولذلك فإننا سنحاول بداية تمييز معاني « الدين » في اللغة والشرع ، قبل أن نعرج على أوجه التمييز بين الدين والسياسة في الفكر الإسلامي وفي الواقع المعيش .

أولا : الألفاظ المشتركة ومراوحتها بين العموم والخصوص .

تقتضي طبيعة اللغة ضرورة التمييز بين مستويات دلالات الألفاظ المرتبطة بموضوع ما ، وعدم التعامل معها بوصفها « كائنات جامدة » . ويؤكد لودفج فيتغنشتاين L. Wittgenstein رائد الفلسفة اللغوية في العصر الحديث بأن « معنى الكلمة ليس له ثبات أو تحديد ... واللغة ليست حساباً منطقياً دقيقًا

---

(1) نشر أصل هذا المقال في جريدة التجديد المغربية في حلقتين بالعددين ١٧٩٦ و ١٧٩٧ بتاريخ ٣١ من دجنبر ٢٠٠٧ و ١ من يناير ٢٠٠٨م .

لكل كلمة معنى محدد ولكل جملة معنى محدد ولكل الجمل وظيفة واحدة .. وإنما تتعدد معاني الكلمة بتعدد استخداماتنا لها في اللغة العادية ، وتتعدد معاني الجملة الواحدة بحسب السياق الذي تذكر فيه .. وإن الكلمة مطاطة تتسع وتضيق استخداماتها بحسب الظروف والحاجات »[١].

ومن الأمثلة التي تهمنا هنا الاشتراك في اللغة . وهو إطلاق كلمة واحدة على معنيين فأكثر على السواء ، أي اتحاد اللفظ وتعدد المدلولات أو المعاني . وهو شائع ومستعمل على نطاق واسع في مختلف اللغات . فكلمة « العين » مثلا في اللغة العربية تطلق على العين الباصرة ، وعلى نبع الماء ، وعلى رئيس أو وجيه القوم ، وعلى الجاسوس ، وعلى النقد والذهب ، وعلى الشيء نفسه ، وعلى غيرها من المعاني . وتلك المعاني قد تكون متقاربة ومتداخلة ، كما قد تكون متباعدة بدون علاقة ظاهرية فيما بينها .

ولذلك فإن ألفاظًا مثل الدين والعلمانية لا تحمل المعاني نفسها لدى مختلف الباحثين وفي مختلف الاستعمالات والسياقات الاجتماعية والدينية . ومن المعلوم أن الاهتمام بالمصطلحات ومعانيها هو منطلق البحث العلمي ، بل إن العلم في حقيقته هو العلم بالمصطلحات .

هذا على مستوى اللغة ، أما في الألفاظ الدينية أو الشرعية في الإسلام فإن المشترك اللفظي فيها كثير ، وتتنوع معاني المصطلحات بحسب السياق والاستعمال وغيرهما من المؤثرات . وقد اهتم علماء الأصول بدراسة هذا الموضوع ووضعوا القواعد الضابطة لحل الإشكالات الناتجة عنه ، خاصة وأن كثيرا من الغلط في فهم المعاني الشرعية ناتج عن وضع الألفاظ

---

(١) انظر د. محمود فهمي زيدان ، في فلسفة اللغة (بيروت : دار النهضة العربية ، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ، ص١٠٦ .

(أو المصطلحات) في غير مواضعها .

ومن أكد على هذا المعنى وتوسع فيه تقي الدين بن تيمية ، فهو يقول : « الأسماء يتنوع مسماها بالإطلاق والتقييد »[1] . وبهذا التنوع استعملها العرب في لغتهم ، وبه استعملت في النصوص الشرعية كتابا وسنة . ومن الأمثلة على ذلك معاني الألفاظ التالية :

الاسم	معناه عند الإطلاق	مثال
العبادة	« كل ما أمر الله به »	﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾
التقوى	«فعل كل مأمور وترك كل محظور»	﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ... ﴾
البر	« جميع ما أمر الله به »	﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾

فهنا يظهر أن البر إذا أطلق كان مسماه مسمى التقوى ، والتقوى إذا أطلقت كان مسماها مسمى البر ، ثم قد يجمع بينهما كما في قوله تعالى : قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾ فيكون لكل كلمة معنى خاص .

والشيء نفسه ينطبق على لفظ « العبادة » . فإن له معنى عاما ، وهو معنى « جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال والأعمال الظاهرة والباطنة » كمايقول ابن تيمية[2] . لكنه في مكان آخر يعطي هو نفسه للفظ العبادة

---

(1) ابن تيمية : الإيمان ، ص ١٥٤ .

(2) ابن تيمية ، العبودية ، ص ٥ .

معنى خاصًا يقابل العادة أو معاملات الحياة . يقول : « أعمال الخلق تنقسم إلى : عبادات يتخذونها دينا ينتفعون بها في الآخرة أو في الدنيا والآخرة ، وإلى عادات ينتفعون بها في معايشهم . فالأصل في العبادات ألّا يشرع فيها إلا ما شرعه الله . والأصل في العادات ألّا يحظر منها إلا ما حظره الله »[١] .

من هنا يظهر أنه إذا فهم اللفظ على غير ما يقتضيه السياق حملت النصوص ما لا تحتمل من المعاني ، ورتبت عليها النتائج الخاطئة ، وذلك من أسباب الغلط في فهم نصوص الشرع ، كما هو من أسباب الغلط في فهم كلام العديد من العلماء والمفكرين .

وهذا التنوع في المعنى نجده أيضا في استعمالات لفظي الإيمان والإسلام . فلفظ « الإيمان » إذا أطلق في القرآن والسنة يراد به ما يراد بلفظ البر وبلفظ الدين ولفظ التقوى .

وقد فسر البر بالإيمان وفسر بالتقوى وفسر بالعمل الذي يقرب إلى الله . والجميع حق وقد روي مرفوعا إلى النبي ﷺ أنه فسر البر بالإيمان[٢] . وإذا أطلق لفظ الإسلام أيضا عنى تلك المعاني كلها . فهما لفظان مترادفان إذا أطلقا ، لكن كل واحد منهما في استعماله الخاص يحمل معنى محددا . الإيمان يعني تصديق الفكر والقلب ، والإسلام يعني عمل الجوارح والالتزام الفعلي . وهو التمييز الذي يشير إليه الحديث المشهور بحديث جبريل . وفيه أجاب الرسول ﷺ عن السؤال حول الإسلام بقوله : « **الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن**

(1) اقتضاء الصراط المستقيم ، ص ٥٨٢ .

(2) الإيمان لابن تيمية ، ص ١٧٠ .

محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا » ، وعن السؤال حول الإيمان بقوله : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره »[1] . ولذلك قالوا بأنهما « إذا اجتمعا افترقا ، وإذا افترقا اجتمعا » . وبكلا الاستعمالين ورد القرآن ووردت السنة [2] .

ثانيا : معاني لفظ « الدين » في القرآن والسنة :

إن هذا الاختلاف في معاني الألفاظ بحسب السياق الذي وردت فيه ، ينطبق أيضا على لفظ « الدين » . والذي يهمنا هنا أنه قد يرد في النصوص الشرعية وفي استعمالات العلماء والمفكرين على الأقل بمعنيين : عام وخاص .

أما المعنى العام فيشمل مختلف أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارسته الدنيوية والسياسية . وهكذا فكل ما يأتيه المسلم في حياته من عمل صالح فهو دين ، وهو عبادة بمفهومها العام ، وهو صدقة ما دامت نيته خالصة لله ، واعتبرت النصوص الشرعية أي عمل دنيوي من هذا النوع دينا ، وعبادة ، وصدقة .... ففي الحديث : « **وفي بضع أحدكم** (أي ممارسته الجنسية المشروعة) **صدقة** » ، قال الصحابة : أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال : « **أرأيت لو وضعها في حرام أليس عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في حلال فإن له أجر** » . وتسوي بعض الأحاديث بين الشعائر التعبدية وأعمال الخير من المعاملات وأمور الدنيا فتسميها كلها صدقة . فيقول الرسول : « إن

---

(1) صحيح مسلم (كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان) الحديث (١٠٢) وغيره عن عمر بن الخطاب .

(2) ابن رجب الحنبلي ، جامع العلوم والحكم ، ص ٣١ – ٣٢ .

بكل تسبيحة صدقة ، وكل تهليلة صدقة ، وأمر بالمعروف صدقة ، ونهي عن منكر صدقة ، وفي بضع أحدكم صدقة »[1] ، ويقول كذلك : « تعدل بين الاثنين صدقة ، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة ، والكلمة الطيبة صدقة ، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة وتميط الأذى عن الطريق صدقة »[2] .

ومن هنا كانت تراجم وتعليقات البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه تعكس المعنى العام المطلق للدين ، فأورد منها مثلا « الدين النصيحة » و « باب من الدين الفرار من الفتن » « وباب أداء الخمس من الدين » وغيرها . وهذا لايمكن أن يحمل إلا على أنه بالمعنى العام للدين . وأكد أبو إسحاق الشاطبي(٧٩٠ هـ) على شمولية الدين وعموم تشريعاته لجميع « أنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات »[3] .

ويورد ذلك في عبارة جامعة قائلا : « كل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عباده »[4]

وبهذا المعنى العام للفظ « الدين » يمكن أن تقرأ الآية الكريمة : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ . فهي تصريح

---

(1) أخرجه مسلم (كتاب الزكاة ، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف) عن أبي ذر الحديث (٢٣٧٦) عن أبي ذر .

(2) البخاري (كتاب الجهاد والسير ، الحديث ٢٧٦٧) ، ومسلم (كتاب الزكاة ، الحديث ٢٣٨٢) عن أبي هريرة ، واللفظ لمسلم .

(3) الموافقات (٣ / ٢٨٥)

(4) الموافقات (١ / ١٤٠ – ١٤١) .

بأن الدين كامل ، وليس فيه أي شكل من أشكال النقص والنسيان . لكن الراجح أن المقصود الدين بمعناه العام ، وليس دين العقائد والشعائر والأحكام الثابتة فقط . وهذا ما شرحه به العديد من العلماء والمفكرين المسلمين .

ولذلك يقول الشاطبي : « إن الحفظ المضمون في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة ، وهو المراد بقوله تعالى : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ أيضا ، لا أن المراد المسائل الجزئية »[1] .

ويؤكد أن المراد بكمال الدين كلياته ، « فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكمليات إلا وقد بينت غاية البيان ، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد » ، إلى أن يقول : « ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل فالجزئيات لا نهاية لها فلا تنحصر بمرسوم ، وقد نص العلماء على هذا المعنى ، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل »[2] .

وهكذا فإن من كمال الدين أن الله تعالى أوكل أو فوض للإنسان الاجتهاد والإبداع في شؤون حياته ، ثقة بقدرته الفكرية والمعرفية على الإجابة عن الأسئلة المطروحة . وإجاباته وإبداعاته هي التنظيمات والإجراءات الوضعية التي تنظم

---

(1) المرجع السابق نفسه (١ / ٣٢) .
(2) الاعتصام (٢ / ٣٠٥) .

الحياة الدنيوية للأفراد والمجتمعات . إنها من الدنيا ، لكنها دين أيضا بالمعنى العام ، أي بمعنى أنها تتم في انسجام مع التوجهات والقيم الدينية العامة .

ومن هنا اعتبر علماء مدرسة أهل السنة الولاية والسياسة من الطاعات ، وعدّوها عبادة ، ليس بمعنى أنها « تعبد » ، بل على أساس أنها من الأعمال الدنيوية التي تتم في الإطار المرجعي العام للدين . وهكذا فإن تعيين رئيس الدولة أو الإمام يعتبر من العمل الدنيوي الاجتهادي الذي يقوم به الناس وليس من باب الدين التعبدي . وهذا لا يمنع من اعتباره دينا ، بالمعنى العام ، أي عملا يُعتبر طاعة ، فيؤدى بحقه ، ويُتقى الله فيه : فلا غش ولا خيانة ، ولا استخفافا بالمسؤولية ... وعلى هذا الأساس يجب أن تفهم عبارات فقهاء الإسلام في هذا المجال ، مثل قول ابن تيمية : « فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله » [1] . وهذا يبين كيف أنه على عكس ما نجده في المنظومة الغربية حيث لا يتضمن الدين إلا ما هو مطلق ، فإن الإسلام يشمل ما هو مطلق ونسبي معا . فكلاهما دين . فكل ما في السياسة من أصول وثوابت ، فهو أدخل في المجال المطلق ، بينما يدخل ما فيها من متغيرات في المجال الديني النسبي . وفي هذه النسبية يمكن التفاعل مع عطاءات الفكر البشري وإنتاجاته دون أي حرج . ولذلك تم التنصيص على أن الدين يتجدد ، وهذا معناه أن الجوانب الاجتهادية من الدين أو الجوانب النسبية منه تتجدد .

هذا عن المعنى العام للدين ، أما معناه الخاص فيعني ما هو عبادي أو تعبدي من الدين ، مقابل ما يعتبر من العادات أو من الدنيا . وهذا المعنى

---

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص ٥ .

استعمل في بعض النصوص الشرعية ، بوضع الدين مقابل الدنيا ومن ذلك النصوص التالية :

- حديث الصحابي رافع بن خديج أن نبي الله ﷺ لما قدم المدينة وجدهم يأبرون النخل (أي يلقحونه) ، فقال لهم : « **لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا** » . فتركوا تلقيحه فخرج رديئا . فذكروا ذلك له فقال : « **إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر** »[١] . وروته عائشة بلفظ : « **إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به وإن كان من أمور دينكم فإلي** »[٢] .

- وفى حديث لأبى قتادة أنهم كانوا فى سفر وفاتهم وقت صلاة الصبح ، فلما صلوا وركبوا تناقش الناس فيما بينهم فقال ﷺ : «**ما تقولون ، إن كان أمر دنياكم فشأنكم وإن كان أمر دينكم فإلى** »[٣]

- ومن أدعيته ﷺ : « **اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمت أمري ، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي ، وأصلح لي آخرتي التي إليها معادي**»[٤]

- وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : لم يكن رسول الله ﷺ يدع هؤلاء الكلمات حين يمسي ، وحين يصبح : « **اللهم إني أَسألك العافية في ديني ، ودنيَاي ، وأَهلي ومالي** » [٥] .

---

(1) صحيح مسلم (كتاب الفضائل ، الحديث رقم ٤٣٥٧) .

(2) سنن ابن ماجه (انظر : صحيح سنن ابن ماجه للألباني ، ٢ / ٦٤) .

(3) مسند أحمد (الحديث ٢١٥٠٦) ، وانظر : الأحاديث الصحيحة للألباني (٥/ ٢٦٥).

(4) رواه مسلم (الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ، حديث رقم ، ٢٧٢٠)

(5) أخرجه النسائي وَابن ماجه ، وصححه الحاكم .

- وعلى هذا المعنى أيضا يحمل قول علي بن أبي طالب : « لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخفين أحق بالمسح من ظاهرهما » . ومعلوم أنه لا يعني إلا الدين « العبادي » ، لا جوانب الدين المرتبطة بالحياة ، والتي هي مبنية على الاجتهاد والرأي .

واستعمال هذا المعنى الخاص للدين كثيرا أيضا في كتابات العلماء ، مثل قول ابن تيمية : « ودين الإسلام مبني على أصلين : أن نعبد الله وحده لا شريك له ، وأن نعبده بما شرعه من الدين ، وهو ما أمرت به الرسل أمر إيجاب أو أمر استحباب »[1] . فالدين هنا هو الدين بمعناه الخاص ، وهو ما أمرت به الرسل مما يعبد الله به على ما سيتبين أكثر بعد قليل .

ثالثا: التمييز بين الدين والدنيا في نصوص العلماء :

على عكس ما يظنه كثيرون ممن كتبوا عن علاقة الدين والسياسة في الإسلام وفي الحضارة الإسلامية ، فإن التمييز بين الدين والدنيا أمر معروف بين الأصوليين والفقهاء المسلمين عبر التاريخ ، مما تؤكده العديد من الشواهد والأدلة نذكر منها ما يلي :

١ - إن غالبية العلماء متفقون على أن الرسول ﷺ كان إلى جانب نبوته رئيس دولة ، وذا مسؤولية سياسية ، كما كان يتصرف بحكم بشريته تصرفات دنيوية . ولذلك فهم يميزون في تصرفاته ﷺ بين ما هو للدين وما هو للدنيا ، فهو يتصرف في الأولى بالوحي أو البيان الذى له حكم الوحي ، بينما يتصرف

---

(١) ابن تيمية : قاعدة جليلة في التوسل الوسيلة ، ص ٤١ .

في الثانية بالاجتهاد وبحكم بشريته. ولسنا هنا لنفصل هذا الأمر ومذاهب العلماء فيه. لكننا نضع بين يدي القارئ مجموعة من نصوصهم تميز بوضوح بين النوعين من تصرفاته ﷺ، وتذهب إلى أنه في أمور الدنيا التي تخضع لتجربة بشر ككل الناس، ومن ذلك مثلا:

- أبو محمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) يقول عن حديث تأبير النخل السابق: « فهذا بيان جلي - مع صحة سنده - في الفرق بين الرأي في أمر الدنيا والدين »، ثم يستنتج: « وإننا أبصر منه بأمور الدنيا التي لا خير معها إلا في الآجل، وهو أعلم منا بأمر الله تعالى وبأمر الدين المؤدي إلى الخير الحقيقي »[1].

- أما القاضي عياض فيقول: « أما أحواله في أمر الدنيا فقد يعتقد ﷺ الشيء منها على وجه يظهر خلافه »[2].

- وبوّب محيي الدين النووي لحديث تأبير النخل في شرحه لصحيح مسلم بقوله: « وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي »[3]. ويقول: « قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبرا وإنما كان ظنا كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورأيه ﷺ في أمور المعايش وظنه كغيره فلا يمتنع وقوع مثل هذا ولا نقص في ذلك »[4].

٢- والتمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي كثير في كتابات العلماء

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.
(2) الشفا، ج ٢ / ١٨٣.
(3) شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٥ / ١١٦.
(4) شرح النووي على مسلم، ج ١٥ / ١١٦

المسلمين . ومن ذلك ما أشار إليه العديد من الأصوليين في تعريف الإجماع إلى أنه اتفاق على أمر من أمور الدين [١] ، أو على أمر من الأمور الدينية [٢] ، تمييزا له عن الاتفاق في الأمور الدنيوية . ويؤكد سعد الدين التفتازاني بأن « الأحكام إما دينية ، وإما غير دينية » . ومثل لهذه الأخيرة بالاتفاق على أمر طبي مثل أثر مادة مسهلة على الجسم ، فإن الاتفاق أو الإجماع على ذلك لا أثر له في الشرع . « أما الأحكام الدينية فإما أن تكون شرعية ، أو غير شرعية » . وإذا كان الحكم الشرعي هو « ما لا يدرك لولا خطاب الشارع » ، فإن « ما ليس كذلك فإدراكه إما بالحس أو بالعقل »[٣] وليس بالإجماع . وعلى الرغم من أن الأصوليين لم يتفقوا كلهم على هذا الأمر ، لكن النقاش حول حجية الإجماع في « الأمور الدنيوية » أو الفرق في ذلك بين « الحكم الديني والدنيوي » معروف ومشهور لديهم[٤] .

٣- ومن الذين ميزوا بوضوح بين مصالح الدين ومصالح الدنيا في كتاباتهم أبو إسحاق الشاطبي ، إذ يعرف المصالح الضرورية بـ « أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة ، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين » [٥] ، مع تأكيده على أن « المصالح الدينية مقدمة

---

(1) ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر وجنة المناظر ، ص ١١٦ .
(2) أبو حامد الغزالي : المستصفى (١ / ١٧٣) .
(3) شرح التلويح على التوضيح (٣ / ١٧) .
(4) انظر مثلا : بدر الدين الزركشي : البحر المحيط (٤ / ٥٢٣) .
(5) الشاطبي : الموافقات (٢ / ٨) .

على المصالح الدنيوية على الإطلاق »[1] .

ويصنف ، تبعا لأصوليين سابقين المقاصد الضرورية إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، حيث جعل الدين في مقابل أمور الدنيا نفسا وعقلا ونسلا ومالا . يقول : « فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى ، ولو عدم المكلف عدم التدين ، ولو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ، ولو عدم المال لم يبق عيش »[2] .

ثم يقرر أن « أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود ، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج ، وما أشبه ذلك .

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا ، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات ، وما أشبه ذلك .

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا ، لكن بواسطة العادات »[3] .

فاستعمل هنا الدين بمعناه الخاص مقابل أمور من الدنيا هي العادات والمعاملات . هذا كله يؤكد على أن التمييز بين الدين والدنيا أمر معروف بدون نكير . وهم هنا يعنون المعنى الخاص للدين وإلا فإن حفظ تلك المقاصد بمجموعها تندرج ضمن حفظ الدين بمفهومه العام .

---

(1) الشاطبي : الموافقات (٢ / ٢٨١ – ٢٩٤) .

(2) الشاطبي : الموافقات (٢ / ١٤) .

(3) المصدر السابق (٢/ ٨) .

رابعا : الغنى التنظيري لهذا التمييز :

وقد استعمل المنظرون المسلمون تعبيرات كثيرة للدلالة على هذا التمييز بين ما هو للدين وما هو للدنيا . ويعكس ذلك ثراء التنظير في الموضوع وتعدد وجهات النظر إليه بتعدد المرجعيات الأصولية والفقهية . ومن ذلك التعبيرات التالية :

١ - التعبدي أو العبادي مقابل العادي :

فأفعال المسلم كما يقول أبو إسحاق الشاطبي نوعان : « أن تكون من قبيل التعبدات » ، و « أن تكون من قبيل العادات » [1] . فالتعبدي يحمل معنى الخضوع والقربة ، بينما العادي قد يكون طاعة دون أن يكون قربة[2] . ويميز بينهما الشاطبي بعبارة أكثر تفصيلا . يقول : « كلّ دليل ثبت فيها (أي في نصوص الوحي) مقيداً غير مُطلق وجُعِل له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبدي ، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها ، فضلاً عن كيفياتها ، وكذلك في العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها ، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية » . ثم يميز الدليل الراجع إلى معنى تعبدي عن الدليل الراجع إلى معنى معقول بقوله : « كل دليل ثبت فيها (أي في نصوص الوحي) مقيداً غير مُطلق وجُعِل له قانون وضابط فهو راجح إلى معنى تعبدي ، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها ، فضلاً عن كيفياتها ، وكذلك في العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها ، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية » . ثم يميز الدليل الراجع إلى معنى تعبدي عن الدليل الراجع إلى

(1) الاعتصام (١ / ٧٩) .

(2) الزركشي : منثور القواعد (٢ / ٣٦٧)

معنى معقول بقوله : « كل دليل شرعي ثبت في الناس مطلقاً غير مقيّد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وُكِل إلى نظر المكلّف ، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى ، كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات ، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات » .

وبهذا تصبح حياة الإنسان وأفعاله كلها عبادات كما أشرنا إليه سابقا ، سواء منها « ما تعبد الله به عباده من العبادات المتقرب بها إليه بالأصالة ، كالإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات . أو من العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق ، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق .

وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم . وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى . والأول هو حق الله على العباد في الدنيا ، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم »[1] .

وهذا التقسيم للأحكام الشرعية إلى عبادات وعادات مما درج عليه عموم المنظرين في الفقه الإسلامي .

ومن فوائد هذا التمييز في حياة المسلم أن النية شرعت في الأصل لتمييز العبادة عن العادة[2] . فالشأن التعبدي لا يصح إلا بالنية ، بينما العبرة في الشأن العادي بالمصلحة أو المنفعة المترتبة عنه . ومن أمثلة ذلك أن الغسل يمكن أن يتردد بين ما « يفعل قربة إلى الله كالغسل عن الأحداث » ، وما يفعل

(1) الشاطبي : الموافقات ٢ / ١٦٤ .

(2) العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام (١ / ٢٠٧) ، الزركشي : المنثور في القواعد (٣ / ٢٩٠) ، الحافظ العلائي : المجموع المذهب في قواعد المذهب (١ / ٢٦٠)

« لأغراض العباد » أي منافعهم ومصالحهم ، مثل إذا اغتسل للتبرد أو التنظف أو الاستحمام أو المداواة أو غيرها . يقول العز بن عبد السلام : « فلما تردد بين هذه المقاصد وجب تمييز ما يفعل لرب الأرباب عما يفعل لأغراض العباد »[1] . ومن الأمثلة أيضا أن الإمساك عن الأكل والشرب يقع من المسلم تارة حمية وحفظا للصحة وتارة عزوفا لعدم القدرة على الأكل وتارة لأمور أخرى ، فيحتاج في الصيام الشرعي إلى نية ليتميز بذلك عن ترك الطعام لمقاصد غير عبادية .

٢- العبادي مقابل المصلحي :

أما أبو الوليد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ) فيتحدث عن « العبادي » في مقابل « المصلحي » حيث قال : والمصالح المعقولة لا يمنع أن تكون أساسا للعبادات المفروضة حيث يكون الشرع لاحظ فيها معنيين : معنى مصلحيا ، ومعنى عباديا ، وأعني بالمصلحي ما رجع إلى الأمور المحسوسة ، وبالعبادي ما رجع إلى زكاة النفس »[2] . وفي ربط المصلحي بالأمور المحسوسة نظر ، ولذلك فأدق منه تقسيم العز بن عبد السلام للطاعات إلى معقول المعنى مما ظهرت مصلحته ، وغير معقول المعنى ، يقول : « المشروعات ضربان : أحدهما : ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة ، أو دارئ لمفسدة ، أو جالب دارئ ، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى . الضرب الثاني : ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة ، ويعبر عنه بالتعبد ، وفي التعبد من الطواعية والإذعان فيما لم تعرف حكمته ولا تعرف علته : ما ليس في ما ظهرت علته وفُهمت حكمته ، فإن مُلابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته ، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا

(1) العز بن عبدالسلام ، قواعد الأحكام (١ / ٢٠٧) .
(2) بداية المجتهد (١ / ١٧) .

للرب وانقيادا إلى طاعته، ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب »[١] . وهذه التعريفات تتقاطع مع ما سبق من تقسيم إلى تعبدي وعادي .

٣ – التعبدي مقابل التوصلي :

وهذا التعبير نجده لدى فقهاء المذهب الجعفري[٢] . أما التعبدي فهو ما لا يتحقق الامتثال فيه إلا بوجود القصد والوعي ونية التقرّب به إلى الله تعالى، مثل الوضوء والصلاة والحج .

والتوصلي هو الذي يكفي في امتثاله وإطاعته مجرّد حصوله من المكلّف ولو من غير التفات ووعي، ومن دون قصد التقرب به إلى الله تعالى، وذلك مثل وجوب تطهير اليد أو الثوب من النجاسة مقدِّمة للوضوء أو للصلاة، فإنَّه يكفي في امتثال هذا الواجب غسل اليد بالماء فتطهر ويتحقّق به الشرط، وكذلك مثل صلة الرحم وزيارة المريض ودفن الميت وأداء الدين وردّ السلام وغيرهما .

٤ – المطلوب ديانة مقابل المطلوب قضاء :

فأحكام المعاملات في الفقه الإسلامي ذات اعتبارين اثنين : اعتبار دياني واعتبار قضائي [٣] . فالقضاء يحاكم العمل أو الحق بحسب الظاهر ووفق

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ص ١٩ .

(2) انظر مثلاً : آية الله جعفر السبحاني الموجز في أصول الفقه، في شبكة الإنترنت على الرابط : http://www.imamsadeq.org/book/sub2/mojaz84.html/ ومحمد جواد مغنية : أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص ٦٠ – ٦٤ .

(3) مصطفي أحمد الزرقا : المدخل الفقهي العام (١ / ٥٨) .

البينات التي ثبتت لديه ، أما الديانة فإنما تحكم بحسب الحقيقة والواقع . وقد نجد الأمر أو العمل الواحد يختلف حكمه في القضاء عنه في الديانة . والعبرة في تعلق الحقوق أمام الله بالحقائق وإن كان القضاء يجري ضرورة على الظاهر .

فإذا حكم القاضي لإنسان بشيء بناء على سبب ظاهر ، ولم يكن في الواقع حقا له ، بأن كان الشهود كذبة ، أو بسبب عدم كفاية الأدلة ، أو لغير ذلك من الأسباب التي يعرف المقضي له أنها خلاف الواقع ، فإن القضاء ـ وإن اعتبر نافذا من الوجهة المدنية عملًا بالظاهر ضرورة ـ لا يحل حراما ولا يحرم حلالا ، لأن الحل والحرمة يجب أن يستندا إلى سبب صحيح في نظر الشرع وفقهه [١] .

والأصل في هذه التفرقة الحديث الصحيح الذي يقول فيه الرسول ﷺ : « **إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار** »[٢] . وبناء على ذلك تختلف وظيفة المفتي عن وظيفة القاضي . يقول مصطفى الزرقا : « فالقاضي يجري على الاعتبار القضائي للأعمال والأحكام ، ولا ينظر إلى الاعتبار الدياني . أما المفتي فيبحث عن الواقع وينظر إلى الاعتبارين ، فإن اختلف اتجاههما أفتى الإنسان بالاعتبار الدياني » . فلا يجوز لأحد أن يأخذ مال الغير بلا سبب شرعي

---

(1) نفسه (١/ ٥٧) .

(2) رواه البخاري في كتب (المظالم – الشهادات – الحيل – الأحكام – القضاء) ومسلم في كتاب الأقضية ، والنسائي في كتاب آداب القضاة ، والترمذي في كتاب أبواب الأحكام ، وابن ماجه في كتاب الأحكام ، ومالك في الموطأ كتاب الأقضية ، والحاكم في المستدرك كتاب الأحكام ، وأحمد في المسند وغيرهم .

ولو حكم له به قضاء .

وقد تكون هناك أحكام دينية لكن لا يصدر في مثلها حكم قضائي . وذلك مثل الوعد الذي نص العلماء على وجوب الوفاء به ديانة فقط . يقول ابن عبد البر النمري : « إن العدة واجب الوفاء بها وجوب سنة وكرامة » ثم قال : « ولا يقضى به»[١] . ومن تأثيرات ذلك أن الشخص إذا وعد بشيء ثم توفي فإنه لا يحكم بأخذه من تركته ، وإنما قالوا « يجب الوفاء به تحقيقا للصدق وعدم الإخلاف »[٢] .

٥- الديني مقابل المباح :

وهذا من أكثر التعابير دلالة على الوعي لدى عدد من العلماء بهذا التمييز . وهم يعنون بالدين هنا ما هو قربة وتشريع ، فيؤكدون على ضرورة التفرقة بينه وبين ما ليس « دينا » ولا « تشريعا » ، حتى لا يعبد الله بما لم يشرع . يقول تقي الدين ابن تيمية : « وهذا أصل عظيم من أصول الديانات ، وهو التفريق بين المباح الذي يفعل لأنه مباح ، وبين ما يتخذ دينا وعبادة ، وطاعة وقربة واعتقادا ورغبة وعملا . فمن جعل ما ليس مشروعا ، ولا هو دينا ولا طاعة ولا قربة ، جعله دينا وطاعة وقربة ، كان ذلك حراما باتفاق المسلمين »[٣] . وقريب منه قول ابن قتيبة الدينوري : « والسنة إنما تكون في الدين لا في المأكول والمشروب ، ولو أن رجلا لم يأكل البطيخ بالرطب دهره وقد أكله رسول الله ﷺ أو لم يأكل القرع وقد كان يعجب النبي ﷺ ، لم يقل : إنه ترك

(1) التمهيد : ٣/ ٢٠٧ .
(2) فتح الباري : ٥/ ٢٩٠ .
(3) الفتاوى (٣١/ ٣٨) .

السنة »[١] .

وهما يعنيان بالدين هنا معناه الخاص ، أي ما هو قربة وتعبد .

٦- ما هو لمصلحة الآخرة مقابل ما هو لمصلحة الدنيا :

وهذا تعبير دقيق يفيد في وضع معيار للتفرقة بين ما هو ديني بالمعنى الخاص وما هو دنيوي . وقد استعمله العز بن عبد السلام بكثرة في كتابه المعروف « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » . إن المصالح عنده ثلاثة أنواع أو أضرب : « **أَحدهما** : أُخروية وهي متوقعة الحصول ، إذ لا يعرف أَحد بما يختم له ؟(..) **الضرب الثاني** : مصالح دنيوية (...) ، **الضرب الثالث** : ما يكون له مصلحتان إحداهما عاجلة والأخرى آجلة كالكفارات والعبادات الماليات ، فإن مصالحها العاجلة لقابليها ، والآجلة لباذليها »[٢] .ومن المهم جدا الوقوف عند تأكيده المتكرر على أن الشرع (أو الدين) هو الذي يحدد مصالح الآخرة ، بينما يتكلف الاجتهاد البشري بالتعرف على مصالح الدنيا ، يقول : « أما مصالح الآخرة وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع ، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع ، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح . وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها ، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته »[٣] .

أما تلميذ العز بن عبد السلام شهاب الدين القرافي فقد أكد على أن التصرفات القضائية تكون « فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا » ، وذلك

(1) تأويل مختلف الحديث ، ص ٤٨ .
(2) قواعد الأحكام (١/ ٤٣) .
(3) السابق (١/ ١٠) .

احترازا « من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها ، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة ، فلا جرم ألا يدخلها حكم الحاكم أصلا »[١] .

ولذلك فإن القول بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة هو من مهمة المفتي ولا شأن للقاضي به . كما أن ما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا يكون الحكم الفصل الواجب التنفيذ فيه للقاضي لا للمفتي . وهو شيء أكد عليه الكثيرون أثناء مناقشتهم للتفاعل الموجود بين الفتاوى والأحكام القضائية وضوابط كل منهما .

هكذا يظهر عمق الوعي بهذا التمييز بين الديني والدنيوي لدى علماء الإسلام ، ولهذا في رأينا تأثير مباشر على علاقة الديني بالسياسي .

خامسا : نماذج من التجربة التاريخية الإسلامية :

إذا كان التمييز بين الدين والسياسة أمرا مصرحًا به ومؤكدا عليه لدى المفكرين أو النظار المسلمين ، وخصوصا منهم علماء الأصول ، فإن هناك نماذج عملية تطبيقية نجدها لدى أصحاب الكتابات السياسية وفي الواقع التاريخي ، وهي التي تعرف في الغالب تمييزا بين الوظائف الدينية والوظائف الدنيوية .

وهكذا قام كثير من كتاب الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية بالتمييز بوضوح بين المهام الدينية والدنيوية للمسؤول الأول في الدولة . فيؤكد أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) أن الدولة أو الخلافة « موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[٢] . وهو تعبير صريح بالتمييز بين نوعين من المقاصد ، تعنى الأولى بحراسة الدين وتعنى الثانية بسياسة الدنيا .

---

(1) القرافي : الإحكام ، ص ٣٥ .

(2) الماوردي ، أبو الحسن على بن حبيب البصري : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، ص ٥ .

وقد يتبادر إلى الذهن أن خلافة النبي هنا تضفي القداسة على الفعل السياسي أو تجعله عملا « دينيا » « مقدسا » . لكن التمعن في نصوص العلماء يبين بسهولة أن الخلافة تتبع المستخلف عنه في طبيعة المجال المعني . فخلافة العلماء دينية ، بينما خلافة المسؤولين السياسيين دنيوية ، لدنيوية التصرفات النبوية السياسية ذاتها . وقد ورد في الحديث النبوي أن العلماء ورثة الأنبياء[1] . ونص بعض المفسرين على أن خلافة « العلماء » مختلفة عن خلافة « الأمراء » ، وذلك أثناء تفسير قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء : ٥٩] . ومن أحسن من عبر عن ذلك المعنى فخر الدين الرازي إذ يقول : « الأنبياء عليهم السلام لهم صفتان : العلم والقدرة . أما العلماء فهم نواب الأنبياء في العلم ، وأما الملوك فهم نواب الأنبياء في القدرة . والعلم يوجب الاستيلاء على الأرواح ، والقدرة توجب الاستيلاء على الأجساد . فالعلماء خلفاء الأنبياء في عالم الأرواح ، والملوك خلفاء الأنبياء في عالم الأجساد »[2] . فهنا إشارة واضحة إلى « السلطة » العلمية والمعرفية ، في مقابل السلطة الدنيوية السياسية .

وعندما قام الفقيه أبو بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ) بتقييم طريقة الأمم قبل الإسلام في تدبير الدول ، ميز بين أمرين : « الأحكام » و « السياسات » . أما « الأحكام » فهي كل ما تعلق بـ « الحلال والحرام والبيوع والأنكحة والطلاق والإجارات ونحوها والرسوم الموضوعة لها والحدود القائمة على من خالف شيئا منها » . وهذه بنوا فيها على الأهواء والوثنية دون برهان من دين

(1) في حديث أبي الدرداء عن النبي ﷺ ، أخرجه أبو داود (العلم / باب الحث على طلب العلم) والترمذي (العلم / باب فضل الفقه على العبادة) والدارمي وأحمد وابن ماجه .

(2) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ، ٢٧ / ١٠٨ .

صادق . أما « السياسات » فهي كل ما تعلق بـ « التزام تلك الأحكام والذب عنها ... » ، وكذلك « تدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال وصون الأعراض والحرم » . فهذه ساروا فيها « بسيرة العدل وحسن السياسة وجمع القلوب عليها » والتزام العدل فيما بينهم[١] . وألمح إلى أنه يريد أن يجمع في كتابه بين مقتضيات الوحي ومقتضيات التجربة والحكمة الإنسانية في تدبير الحكم .

ويميز كل من أبي الحسن الماوردي ومحمد منصور بين حبيش بن الحداد (ت ٦٤٩هـ) في السياسة بين نوعين هما : سياسة الدين وسياسة الدنيا . فسياسة الدين ما أدى إلى « قضاء الفرض » وسياسة الدنيا ما أدى إلى « عمارة الأرض » . وكلاهما ضروري ، لأن « من ترك الفرض ظلم نفسه ، ومن خرب الأرض ظلم غيره »[٢] .

أما عبد الرحمن بن خلدون (ت ٦٤٩ هـ) فيقوم بذات التمييز عندما يعرف الملك الشرعي بأنه « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ... فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به »[٣] . ويصل ابن خلدون قمة الوضوح المنهجي عندما خصص فصلا خاصا « بالخطط الدينية الخلافية »[٤] ، وفيه يقول إن « الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة

---

(1) الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٥٠ – ٥١ .

(2) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ١٣٦ ، وابن الحداد : الجوهر النفيس في سياسة الرئيس ، ص ٦١ – ٦٢ .

(3) ابن خلدون : المقدمة . ١ / ٣٢٨ .

(4) نفسه ، ١ / ٣٧٠ – ٣٨١ .

الدنيا » . ويحدد أن « صاحب الشرع » أي الرسول ﷺ يتصرف على المستويين وفي الأمرين . فهو يتصرف في الدين بمقتضى التكاليف الشرعية « التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها » . وهو يتصرف في سياسة الدنيا « بمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري » . وهذا تمييز واضح بين نوعين من التصرف : التصرف الديني والتصرف السياسي الذي يتعلق بأمور الدنيا .

ويقسم ابن خلدون وظائف الدولة أو ما يسميه الخطط إلى قسمين هما : الخطط الدينية ، والخطط الملوكية السلطانية والتي يمكن التعبير عنها بأنها الخطط الدنيوية . أما الخطط الدينية الشرعية التي تدخل ضمن مقصد حفظ الدين ، فمنها الصلاة والقضاء والفتيا والجهاد والحسبة . أما الخطط الملوكية السلطانية والتي تدخل ضمن مقصد سياسة الأمة ، وتقتضيها طبيعة العمران فمنها الوزارة والحجابة والجباية وغيرها .

ولتوضيح طبيعة الخطط الدينية ودور رئيس الدولة نورد كلام ابن خلدون حول خطة الفتيا ، يقول : « وأما الفتيا فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانته على ذلك ، ومنع من ليس بأهل لها وزجره ، لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم فتجب عليه مراعاتها لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيضل الناس » . وهذا فيه دليل على أن إشراف الدولة هنا على وظيفة الفتوى ليس « سلطة دينية » ولا عملا « دينيا محضا » ، وإنما هو عمل تدبيري يروم تنظيمها وضمان أن يتولاها المؤهل لها . فرئيس الدولة لا حق له في الإفتاء في أمور الدين إلاّ إذا كان عالما دينيا مجتهداً ، فيكون له الحق الذي يملكه كافة المجتهدين دون تمييز خاص ، وليس له أن يفرض رأيه على الآخرين . وذلك مثل ما تقوم به الدولة من إشراف على

القضاء تنظيما وتقنينا ، على الرغم من أنها لا تمارس العمل القضائي مباشرة .

والأهم من ذلك أن ابن خلدون يشير بعد ذلك إلى أن ما يعتبر خطة دينية في زمان ومكان معينين قد يعتبر خطة دنيوية في زمان ومكان غيرهما . ويضم « صبح الأعشى في صناعة الإنشا » لأبي العباس القلقشندي أمثلة عديدة لذلك . فهو يشير مثلا إلى أن الوظائف العامة للدولة المملوكية بالشام في القرن السابع الهجري تنقسم إلى خمسة أصناف[1] . أحدها الوظائف الدينية التي تتضمن أساسا سبع وظائف هي قضاء القضاة وقضاء العسكر وإفتاء دار العدل ووكالة بيت المال ونقابة الأشراف ومشيخة الشيوخ والخطابات والتداريس . بينما اختارت الدولة الفاطمية بمصر تقسيما مغايرا للوظائف عموما ، وللدينية منها على وجه الخصوص[2] . فكان المشهور عندهم من الوظائف الدينية ستة هي : قاضي القضاة وداعي الدعاة والمحتسب ووكالة بيت المال والنائب والقراء .

سادسا : تمايز الدين والسياسة .

تنبثق طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي من الإطار النظري لعلاقة الديني بالدنيوي ، وهو الذي أبرزت الفقرات السابقة أنها علاقة مركبة ، لا تتخذ طابعا ولا صيغة واحدة لدى المنظرين المسلمين منذ العهد النبوي إلى اليوم . وهذا التنوع نجده أيضا لدى مختلف الشعوب والثقافات ، ومختلف المدارس الفكرية والأيديلوجية .

---

(1) صبح الأعشى ، ٤ / ٢٨ وما بعدها .

(2) المرجع السابق نفسه ، ٣ / ٤٧٨ وما بعدها .

وقد أدى التنوع في معاني لفظ « الدين » وعدم أخذ ذلك في الاعتبار في كثير من الأحيان إلى الاضطراب وسوء التفاهم بين المدارس المختلفة ، فكل يفهم من كلام الآخر خلاف ما يقصد . وخصوصا بسبب الخلط بين مستويي استعمال لفظ الدين ، العام والخاص .

وهكذا فإن كثيرين يرون أن العلاقة يجب أن تكون فصلا بين الديني والسياسي ، وإقامة السياسة على أسس مدنية محضة ، لا وجود فيها لإحالة على « مقدس » ، بل يقصى الدين منها إقصاء . إن الشأن الديني عندهم شأن مطلق بينما السياسة شأن نسبي . وهم يبنون رأيهم في الغالب على أن الدين علاقة « روحية » بين العبد وربه ، وحقيقته إيمان يستقر في الوجدان والقلوب .

وفي المقابل يجعل كثيرون تلك العلاقة وصلا تاما وترابطا ماهويا ، بجعل العمل السياسي عملا « دنيويا » بالمعنى الخاص ، انطلاقا من أن الدين الإسلامي دين شامل لا يمكن عزل السياسة عنه .

والظاهر أن معظم الخلاف ناتج عن عدم ضبط المفاهيم أو المصطلحات . فكثيرون عندما يسمعون عبارة (فصل الدين عن السياسة) يفهمون منها فصل السياسة عن القيم والأخلاق ، وتركها فريسة الأهواء وأنواع الدجل والكذب ، أو عزلها عن حقائق العدل والمساواة وحب الخير للناس ومراعاة مصالحهم . بينما لا يعني بها آخرون من المدافعين عنها إلا عدم اعتبار القرار السياسي ذا قدسية وقطعية دينية لا تقبل الاختلاف وفي مستوى الوحي الإلهي .

وفي رأينا أن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هو الفصل القاطع ، وليس هو الوصل والدمج التامين ، بل هو وصل مع تمييز

وتمايز . ونحن هنا نستعمل عبارة شهاب الدين القرافي التي دافع عنها في كتابه : « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » ، بالتمييز بين تصرفات الرسول بوصفه نبيا ، وبين تصرفاته بوصفه رئيسا للدولة .

والسبب في ذلك هو أنه لا يمكن إقرار فصل تام بين الدين والسياسة في أي مجتمع من المجتمعات ، لأن الدين حاضر لدى الفرد المنتمي إلى المجتمع – سواء كان مسلما أو غير مسلم ، متدينا أو غير متدين – حاضر في لا وعيه وفي ثقافته التي تشربها . كما أن الدين – أي دين – يطرح منظومة قيمية ومعيارية ويوجه للأهداف العليا التي يريد أن تسود الحياة وتوجه مسيرة الحضارة ، مثل العدل والحرية والمساواة والشفافية والشورى وتكريم الإنسان وغيرها ، وما ينتظره الدين من الناس المؤمنين به هو أن تنعكس هذه القيم المعيارية في علاقاتهم الدنيوية وفي عملهم السياسي . وبالتالي فإن الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة ، وروح دافقة دافعة ، وقوة للأمة جامعة ، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية .

إن تبني التمييز بين الدين والسياسة لا الفصل التام ولا الوصل إلى حد التماهي ، هو الذي سيمنع من التنكر للإنجازات التي حققتها البشرية في مجال الفكر السياسي ، ويمكن من الاستفادة من تطوراته ، ويفسح المجال في نفس الوقت ليكون الدين معينا للقيم الأخلاقية والفكرية ، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحابا يثريها بالمعاني الإنسانية السامية . كما يمكن أن يبقى الدين – كما كان باستمرار طيلة تاريخنا القديم والحديث – محفزا للإصلاح السياسي ، ومعالجة الظواهر السلبية في الحياة الإنسانية .

وهذا التمييز بين الدين والسياسة ينبني إسلاميا على جملة موجهات هي :

- إن « الدين » هو ما كان مطلوبا « لمصالح الآخرة » ، أي ما هو مطلق من تعاليم وأحكام في الدين . بينما أحكام السياسة تدخل ضمن ما هو مطلوب « لمصالح الدنيا » . فهي ليست دينا بالمعنى الأول ، أي ليست وحيا ولا أحكاما مطلقة . لكنها دين بالمعنى الثاني ، أي خاضعة لرؤية الدين العامة للإنسان وللمجتمع ، وملتزمة بمبادئه وأخلاقه وإطاره العام .

- إن مقام رئاسة الدولة (أو الإمامة) إذن مقام دنيوي ، يسمي شهاب الدين القرافي ما يصدر عنه من سياسات وإجراءات وقرارات « تصرفات بالإمامة» ، وتكون « فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا » احترازا « من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها ، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة ، فلا جرم لا يدخلها حكم الحاكم أصلا » ، وبالتالي فإن الحكم « الديني المحض » يصدر عن مقام الإفتاء ، بينما « القرار السياسي » يصدر عن الجهة المؤهلة ، من رئاسة للدولة أو مستويات المسؤولية الأخرى فيها .

- إن لكل تصرف من التصرفات المختلفة – عند القرافي – مستندًا مختلفًا . فالفتيا تعتمد الأدلة الشرعية ، والقضاء يعتمد الحجاج أو الأدلة المقدمة من قبل المتخاصمين . وتصرف الإمام (أو التصرف السياسي) يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة « وهي غير الحجة » ، أي غير الدليل الشرعي . وقد وضح ذلك قائلا : « اعلم أن العبادات لا يدخلها الحكم البتة ، بل الفتيا فقط ، فكل ما وجد فيه من الإخبارات فهي فتيا فقط ، فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة ، ولا أن هذا الماء دون القلتين ، فيكون نجسا ، فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله ، بل ما يقال في ذلك إنما

هو الفتيا إن كان مذهب السامع عمل بها ، وإلا فله تركها ، والعمل بمذهبه »[1] . وهكذا يظهر أن شؤون الدين بالمعنى الخاص هو من مهمة « المفتي » أو غيره من المختصين أو المكلفين بالمهام « الدينية » ، بينما القرار السياسي هو من مهمة المختصين أو المكلفين بالمسؤوليات السياسية .

- ومما يميز الفتيا عن « التصرف » السياسي ، أن الفتيا إخبار عن الحكم الشرعي ، وهو غير ملزم . أما التصرف بالإمامة (أو التصرف السياسي) فهو ملزم . ومن هنا ورد القول : « إن الحكم إلزام والفتيا إخبار »[2] . ولذلك فإن فتاوى المفتين يمكن أن تختلف ، وقد تتعارض ، ولا حرج . وللمسلم أن يختار منها انطلاقا من اقتناعه بالأدلة التي يستند إليها . بينما « التصرف » السياسي الذي يأتيه المكلف بالمسؤوليات السياسية فهو ملزم ، لأن السلطة السياسية - بحكم تعريفها نفسه - مفوض لها إلزام مواطنيها بسياساتها وقراراتها التي تهدف من حيث المبدأ حفظ أمن واستقرار المجتمع وتحقيق مصالحه .

سابعا : الخلاصة

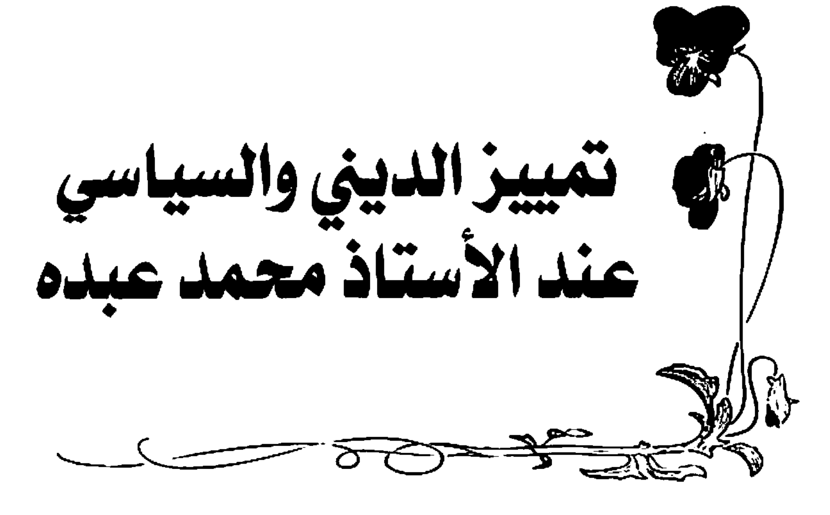
إن استيعاب العلاقة الحركية والمتجددة بين الدين والسياسة يؤدي إلى الوعي بالتمايز بينهما دون أن يتطور ذلك إلى تنابذ وتنافر ، مما هو مساعد لتأسيس تجربة حضارية جديدة للمجتمعات الإسلامية . ويمكن أن ينتج عن هذا النمط من العلاقة ، التي قد تختلف من مجتمع مسلم لآخر ، إعادة تأسيس العلاقة بين الدعوي والسياسي داخل الحركة الإسلامية بما يزيد عطاءها الفكري والحضاري وكسبها السياسي والاجتماعي ثراء وتجذرا .

*****

(1) القرافي : الفروق ٤ / ٤٨ .

(2) القرافي : الإحكام ، ص ١٣ .

تمييز الديني والسياسي عند الأستاذ محمد عبده



تمييز الديني والسياسي
عند الأستاذ محمد عبده

رأينا في فصل : «الدين والسياسة تمييز لا فصل » ، أن التمييز بين الديني والسياسي وعدم الوصل التام بينهما إلى حد التماهي ، هو الأصل في فكر المسلمين بمختلف مدارسهم الفقهية والأصولية ونظار الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية . وقد قام العديد من المفكرين والمجددين في العصر الحاضر بإحياء المبادئ العامة للعلاقة بين الديني والسياسي ، نأيا بها عن مخلفات عصور الانحطاط والجمود من جهة ، وعن تأثيرات الفكر الكنسي الغربي المختلف جوهريا مع المنظور الإسلامي في الموضوع . ومن المجددين الذين بينوا هذه القضية بدقة ووضوح معرفي ومنهجي الأستاذ محمد عبده . لذلك نسلط هنا الضوء على أهم مفردات فكره في هذا المجال .

التعريف والسياق :

يعتبر الأستاذ محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) رائدا في تجديد الفكر الإسلامي الحديث ، وصاحب مدرسة أحدثت ثورة فكرية ذات تأثيرات واسعة ، وأستاذ جيل كامل من رواد الإصلاح في المشرق العربي ، وفي مناطق متعددة من العالم الإسلامي . وقد ثبتت اتصالاته بالعديد من العلماء والشباب في المغرب الكبير من خلال المراسلات أو الزيارات أو المقالات في الصحف والمجلات[١] .

---

(١) انظر : نماذج من ذلك لدى : علال الفاسي : الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، دار الطباعة المغربية ، تطوان ، ص ١٣٣ ، محمد الفلاح العلوي : جامع القرويين والفكر السلفي ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ١٩٩٤ ، ص ٥٩ . ٦١ .

وهكذا كان للأستاذ الإمام – كما يقول عباس محمود العقاد – تلاميذ في أرجاء العالم الإسلامي شرقا وغربا ، أكثرهم من أصحاب الفكر المتدينين ، الذين يقومون بواجبهم في كل بلد إسلامي كما قام به الإمام في وطنه . « فيكافحون الجمود من جهة ، ويكافحون التفرنج الذميم من جهة أخرى »[١] .

وعلى الرغم من أن جهود محمد عبده تركزت في مجال الإصلاح الديني بمختلف مستوياته حثا على الاجتهاد ومحاربة للتقليد والجمود وتثمينا للعلم وعطاءات الفكر الإنساني ، وإصلاحا لطرق تدريس العلم الديني ومناهجه ، إلا أنه ربما يكون الشخص الوحيد الذي استطاع أن يقدم إجابات متكاملة ضمن بناء فكري متناسق في موضوع الإصلاح والنهضة عموما ، ولذلك فإن برهان غليون يصفه بأنه « الوحيد الذي حاول أن يقدم جوابا عمليا وشاملا لكل المسائل المرتبطة بالنهضة ، وأن يدرج في هذا الجواب العامل الديني ، ليخرج منه برؤية توليفية ، تجمع بين ضرورات تمثل عناصر الحضارة ، وحاجات الحفاظ على الهوية والوحدة الاجتماعية»[٢] .

كما يعتبر محمد عبده كما يقول الدكتور محمد عمارة « عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث »[٣] ، لأنه الأكثر ثراء في الفكر والتنظير ، والأكثر تأثيرا في عصره ومن بعد عصره .

---

(1) عبقري الإصلاح ، محمد عبده ، ص ١٧٥ .

(2) الوعي الذاتي ، منشورات عيون ، الدار البيضاء ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ٣٩ .

(3) دكتور محمد عمارة ، مقدمة للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده ، دار الشروق ، ١٩٩٣ ، ص ٣٦ .

وقد كان محمد عبده – على غرار بعض من سبقه وخصوصا أستاذه جمال الدين الأفغاني – يعتبر الإصلاح الديني أساس كل إصلاح ، ويضيف إلى ذلك اعتبار الاهتمام بالتربية والتعليم أداة الإصلاح الكبرى . وهو وإن لم ينجح في جعل تحقيق النهضة الشاملة التي كان يصبو إليها واقعا معيشا ، فإن محاولات الذين كانوا يريدون بناء النهضة على تقليد النظم والمفاهيم الغربية كانت أكثر فشلا . ففي حين بقي فكر محمد عبده « مصدرا لإصلاح ثقافي وفكري » ومؤثرا « تأثيرا كبيرا على الرأي العام » إلى اليوم « انعزل الفكر الليبرالي العربي اللاديني تماما في العقود التي أعقبت وفاة محمد عبده » ، بل إن الفكر الليبرالي الحديث نفسه اضطر من أجل المحافظة على وجوده إلى التقرب من الإسلام والاحتماء به »[١] . والذي جعل فكر محمد عبده يكون له هذا التأثير واسع المدى هو تجديديته ، ونجاحه إلى حد كبير في صياغة منهج ينطلق من الانسجام بين مبادئ الإسلام ومقتضيات شريعته من جهة ، ومعطيات الحضارة الإنسانية المعاصرة من جهة أخرى . وهو ما برزت تأثيراته على مختلف جوانب إنتاجات الرجل الفكرية واجتهاداته الدينية[٢] .

وعلى المستوى السياسي أسهم محمد عبده في النضال السياسي إلى جانب أستاذه جمال الدين الأفغاني فانضم إلى « الحزب الوطني الحر » الذي أسسه الأفغاني ، وهو حزب ناضل من أجل صد التدخل الأجنبي الزاحف آنذاك على مصر ، واستخلاص مصر للمصريين من أيدي الشراكسة والأتراك ، ومن

---

(1) الوعي الذاتي ، ص ٥٦ . ٥٧ .

(2) خصصت كتابات كاملة لحياة وعطاءات وفكر محمد عبده ، منها : تاريخ الأستاذ الإمام لتلميذه محمد رشيد رضا ، وعبقري الإصلاح لعباس محمود العقاد ، وغيرهما .

أجل إقامة الحياة الدستورية النيابية . وانصب العديد من كتابات محمد عبده الصحافية على مواضيع في السياسة والاجتماع والشؤون العامة نقدا للواقع ومناداة بالإصلاح واقتراحا للبدائل . ولما نفي الأفغاني من مصر سنة ١٨٧٩ م أبعد محمد عبده عن التدريس ونفي إلى قريته محلة نصر . وصدر عفو عنه سنة ١٨٨٠ ، وعين محررا في صحيفة « الوقائع المصرية » الرسمية ، ثم رئيسا لتحريرها . وقد اشتغل في هذه المرحلة بالصحافة والسياسة وانضم إلى «العرابيين » مع أعضاء الحزب الوطني الحر ، وساند الثورة العرابية بكل قواه بعد اندلاعها (١٨٨١) على الرغم من ملاحظاته عليها ، فلما انهزمت سجن ثلاثة أشهر ، ثم حكم عليه بالنفي خارج البلاد لثلاث سنوات ، امتدت لتصل إلى ست سنوات . انتقل الإمام إلى بيروت ثم إلى باريس (١٨٨٣) ، حيث أسس وأصدر مع الأفغاني صحيفة « العروة الوثقى » التي كانت تتضمن مقالات تندد بالاستعمار وتدعو إلى التحرر من الاحتلال الأجنبي بجميع أشكاله ، فتم إيقافها بعد سنة تقريبا . ثم عاد مرة أخرى إلى بيروت (١٨٨٥) حيث اشتغل بالتدريس والتأليف والتوعية وبث فكره الإصلاحي . وتجول في العديد من الدول ودعا لجلاء الإنكليز . وبعد عودته إلى مصر (١٨٩٩) عين قاضيا أهليا ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف ، كما عين عضوا في مجلس إدارة الأزهر ، قبل أن يصبح مفتيا للديار المصرية . وكان أول مفتٍ مستقل في مصر ، إذ كان منصب الإفتاء يشغله قبل ذلك شيخ الجامع الأزهر .

مفردات الفكر السياسي لدى محمد عبده :

لقد أسهم محمد عبده فترة من حياته في العمل السياسي المباشر ، وكان له

فيه بلاء ، لكن إسهامه الأكبر - كما قلنا - كان في بث فكر سياسي إسلامي تجديدي ، مبني على الانسجام بين معطيات الشرع ومعطيات الحضارة المعاصرة . وبمراجعة كتابات الأستاذ الإمام في الموضوع نفاجأ ليس فقط بغزارتها ، ولكن أكثر من ذلك بالوضوح الفكري والمنهجي في تناولها . وتعتبر من أهم مضامين الإصلاح الديني الذي بشر به . ونستعرض هنا أهم ما نراه مفردات هذا الفكر السياسي .

١ - نفي وجود السلطة الدينية في الإسلام :

فقد رفض محمد عبده رفضا قاطعا كون الإسلام يريد إنشاء سلطة دينية في المجتمع بأي شكل من الأشكال . فعند استعراض محمد عبده لأصول تعامل الإسلام مع العلم أورد منها أصل « قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها » ، ويمتدحه بقوله : « وما أجله من أصل » . فذهب إلى أن الإسلام قد هدم أي سلطة دينية ومحا أثرها ، ولم يدع « لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ، ولا سيطرة على إيمانه . على أن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا ، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا ، قال تعالى : ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية ، الآيتان ٢١ ، ٢٢] ، (...) ، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده يرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده . وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام ، على آخر ، مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والإرشاد»[(١)] . ويستدل محمد عبده

(1) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ، تحقيق وتقديم د . محمد عمارة ، ط ١ ، ١٤٤١ هـ ١٩٩٣م ، دار الشروق ، ٣/ ٣٠٤ وما بعدها .

على ذلك بعدة مقتضيات شرعية منها أن المسلمين يتنصاحون ، والأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار . ولا يجوز لها ولا لأحد منها أن يتجسس على عقيدة أحد ، فالإيمان أمر بين العبد وربه وليس عليه رقيب سوى الله وحده . كما لا يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، لأنه لا واسطة بين العبد وربه . وعلى كل مسلم أن يحصل من الوسائل ما يؤهله لهذا الفهم . ثم يختم قائلا : « فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » .

ويستعرض محمد عبده رأي بعض الغربيين الذين يظنون بأن الحاكم في الإسلام أو « السلطان » هو « مقرر الدين ، وهو واضع أحكامه ، وهو منفذها ، والإيمان آلة في يده يتصرف فيها بالإخضاع ، وفي العقول بالإقناع ... ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه » . كما يعتقدون بأن لا تسامح مع العلم في الإسلام ما دام أن من أصوله أن « إقامة السلطان واجب بمقتضى الدين » . وهذا كله خطأ محض يناقض الأصل الذي رأيناه من أنه لا سلطة دينية في الإسلام «سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير إلى الشر ، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم »[1] .

ومن الأسس التي يبني عليها الإمام رؤيته رفض الإسلام لأي إكراه في الدين .

وقد ميز بوضوح في ذلك بين ما هو ديني ، وهو الإقناع بالبيان والبرهان ،

(1) المرجع السابق نفسه ، ٣ / ٣٠٨ . ٣٠٩ .

وبين إلزام الناس باعتناق عقيدة معينة وهو ما تكون دوافعه سياسية . يقول في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة ، الآية ٢٥٦] : « كان معهودا عند بعض الملل لا سيما النصارى حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه . وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين ، لأن الإيمان وهو أصل الدين وجوهره ، عبارة عن إذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه ، وإنما يكون بالبيان والبرهان »(١) .

وهكذا يتأسس نفي محمد عبده لأي ثنائية في السلطة من منظور إسلامي ما بين دنيوية أو سياسية وأخرى دينية أو روحية ، من خلال إنكار وجود هذه الأخيرة بالمرة بحسب ما تقتضيه الأصول الإسلامية . كما أن محمد عبده يرد بهذا من جهة على أي مطابقة بين الرؤية الإسلامية والرؤية المسيحية التي كانت تقوم على مفهوم الدولة الدينية ، ويرد من جهة أخرى على استبعاد الدين نهائيا من أسس الدولة المدنية ومقوماتها . ولذلك يؤكد أن الحاكم مطالب بالعدل والالتزام بالكتاب والسنة يقول : « لكن الإسلام دين وشرع فقد وضع حدودا ورسم حقوقا ، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة »(٢) .

ويؤكد في السياق نفسه أن الحاكم « مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة » لكن إذا خالف الكتاب والسنة فالمسلمون له بالمرصاد ، ولذلك « وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ٤ / ٧٠٤ .

(2) المرجع السابق نفسه ، ٣ / ٣٠٧ .

المصلحة فيه » . وفي مقارنة بالمسيحية يؤكد أنه لم يكن من أصول الإسلام « أن يدع ما لقيصر لقيصر » ، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له ويأخذ على يده في عمله . ثم عدد تأثيرات الإسلام الإيجابية على الفرد وعلى الجماعة وأكد أنه « مكن للأمم التي دخلت فيه نظاما امتازت به عن سواها ممن لم يدخل فيه ، فكان الدين بذلك عند أهله كمالا للشخص ، وألفة في البيت ، ونظاما للملك »[١] .

٢- الحاكم في الإسلام حاكم مدني :

انطلاقا من أصل انتفاء وجود سلطة دينية في الإسلام يصوغ محمد عبده أصلا ثانيا بكون السلطة في الإسلام سلطة مدنية ، والحاكم فيها مدني .

ويستدل على هذا الأصل بأن الحاكم عند المسلمين ليس معصوما ، ولا يتلقى الوحي ، وليس من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، ولا يخصه الدين في فهم القرآن الكريم والعلم بالأحكام الدينية بأي امتياز ، ولا يرتفع به إلى منزلة خاصة . وللناس تقويمه إذا اعوج ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . « وإذا فارق الكتاب والسنة في عمله ، وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ، مالم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه » . فالأمة ، أو من يمثلها ، هي من ينصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، أي هي مصدر السلطات ، وهي التي تخلعه متى رأت المصلحة في ذلك .

ثم ينتهي إلى الخلاصة الواضحة : « فهو حاكم مدني من جميع الوجوه »[٢] .

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٢٤٢ .

(2) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٣٠٧.٣٠٨ .

وبذلك نزعت أي قداسة أو صفة دينية عن أي حاكم بشري .

ويظهر بوضوح من نصوص واستدلالات الأستاذ الإمام أن هذا التنظير لمدنية الحاكم ينطلق من أصل إخضاعه لسلطة الأمة وسد كل أبواب الاستبداد والاستفراد بالسلطة .

وفي المقابل يرفض محمد عبده خلط الحكم من منظور الإسلام بالحكم التيوقراطي ، أو السلطان الإلهي ، حيث نجد أن « الطاعة » للحاكم ، ليست بمقتضى مدني (البيعة وما تقتضيه من عدل وحماية للأوطان) ، « بل بمقتضى الإيمان » وبمقتضى الانفراد بتلقي الشريعة عن الله ، « لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا : هما دين وشرع » . هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى ، ولا تزال تدعي الحق في هذه السلطة إلى اليوم[1] .

٣- الوظائف الدينية ليست سلطات تمارس على الناس :

إذا كان الإسلام قد هدم أي سلطة دينية ورفض الاعتراف بها للسلطة السياسية العليا ، فإنه قد نزعها عن أي مؤسسة تمارس سلطة من السلطات في مجتمع المسلمين . فقد تساءل محمد عبده نفسه – في ظل التصور الذي عرضه – عن مهام القاضي أو المفتي أو «شيخ الإسلام »؟ فيجيب بأن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . وكل سلطة كلف بها أحد منهم فهي « سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في

(1) المرجع السابق نفسه ، والصفحة نفسها .

طريقة نظره »[1] .

وعندما يسمي محمد عبده هذه المهام الوظائف الدينية فلكي ينزع عنها طابع السلطة المتسلطة على الناس باسم الدين ، وهو ما قرر من قبل أن الإسلام أتى بهدمه ، ثم لكي يقرر بعد ذلك مدنية تلك الوظائف . ويصل في ذلك قمة الوضوح عندما يمنع السلطة السياسية من التدخل في مضامين مهام تلك الوظائف ، ويجعل لها حق تنظيمها وتدبيرها فحسب . يقول : « وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقا للحاكم الأعلى ، وهو الخليفة أو السلطان ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية ، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الخارجية ، وأهل الدين قائمون بوظائفهم ، وليس له عليهم إلا بالتولية والعزل ، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم ورفع المظالم إن أمكن »[2] . وهكذا يبين ما معنى مدنية السلطة السياسية التي على الرغم من إشرافها على الوظائف الدينية ، إلا أنها إنما تقوم بتدبير تلك الوظائف حتى تؤدي مهامها بنجاعة وانتظام ، وهي لا تؤدي عملا دينيا ، ولا يحق لها التدخل في مضامين عمل الوظائف الدينية[3] .

٤ - التمييز بين الرابطة الدينية والعقدية والرابطة السياسية :

أدى تقرير محمد عبده الواضح بمدنية السلطة السياسية إلى التمييز ، بوضوح تام أيضا ، بين الرابطة الدينية والرابطة السياسية . فهو يؤكد - كما

(1) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٣٠٩ .
(2) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٢٥٠ .
(3) انظر توضيحا أكثر لهذه الفكرة في الفصل السابق : الدين والسياسة ، تميز لا فصل .

يقول د. محمد عمارة – على أن ما يمثّله الإسلام من رابطة اعتقادية وأدبية وروحية بل وجنسية تجمع كل المسلمين لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير[١] .

وهذا منسجم مع فكر محمد عبده الذي ، على الرغم من إيمانه بالجماعة الإسلامية التي نادى بها أستاذه جمال الدين الأفغاني ، فإنه يؤمن بالوطن المتعدد عرقا وديانة ، والمواطنة التي تنبني على العيش المشترك في وطن معين على الرغم من اختلافات الديانة . ولذلك رد على الذين يتهمون الإسلام بعكس ذلك ضاربا الأمثلة من الواقع المعيش في بلاد المسلمين . فيشير إلى أننا نجد أن نظام الدولة العثمانية يستعمل غير المسلمين في الإدارة والمحاكم في كل بلد فيه مسيحيون . وكثير من المسيحيين ينالون من الامتيازات والترقيات ما لا يناله نظراؤهم من المسلمين ، ومنهم من تقلد مهام السفارة أو المناصب العالية[٢] .

كما اعتبر محمد عبده من أصول الإسلام مودة المخالفين للعقيدة ، واستشهد على ذلك بإباحة الإسلام التزوج بالكتابية وما يترتب على ذلك من حقوق لها ولأهلها . يقول : « لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية ، باختلافها في العقيدة مع زوجها من حكم قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم ،

---

(1) محمد عمارة ، دراسة في الفكر السياسي والاجتماعي والإصلاحي للأستاذ الإمام : الأعمال الكاملة ، ١ / ١٢٠ .

(2) المرجع السابق نفسه ، ٣ / ٢٥٣ .

الآية ٢١] ، فلها حقها من المودة ونصيبها من الرحمة وهي كما هي ، وهو يسكن إليها كما تسكن إليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له »[١] .

ويبني على ذلك أن الاختلاف في العقيدة لا ينقض مخالطة المخالفين ومعاشرتهم والتراحم معهم . وهذا يعني تكامل رؤية محمد عبده المؤسسة للمواطنة وحقوقها .

ويضمن محمد عبده رؤيته تلك في المادة الخامسة من برنامج « الحزب الوطني المصري » ، وهو برنامج صاغه عبده سنة ١٨٨١ م ، يقول فيه : « الحزب الوطني حزب سياسي ، لا (حزب) ديني [٢] ، فإنه مؤلَّف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم أن الجميع إخوان ، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس في المعاملة سواء »[٣] .

وهذا الموقف هو الذي ينسجم مع ما كانت عليه دولة المدينة في عهد الرسول ﷺ ، كما يدل على ذلك مضمون « صحيفة المدينة » التي تنص على أن اليهود القاطنين بها أمة مع المؤمنين . وهو ما يجعل تلك الدولة دولة سائر رعاياها ، مسلمين وغير مسلمين . كما ينسجم هذا الموقف مع الحقيقة التاريخية

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٣١٣ .

(2) في الأصل « لا ديني » فأضفنا لفظة « حزب » للتوضيح ، فهو يقصد أنه ليس حزبا دينيا ، لا أنه حزب ضد الدين .

(3) الأعمال الكاملة ، ١/ ٤٠٤ .

في أقطار العالم الإسلامي التي تعيش بها أقليات غير مسلمة ، والتي كانت – على العموم – تتمتع بنوع من المواطنة .

وهو ما ينطبق على مصر حيث ظل الأقباط المسيحيون – على العموم – في تعايش مع المسلمين دون تميز ولا إقصاء .

ويذهب محمد عبده أبعد من ذلك عندما يفسر التاريخ الإسلامي تفسيرا سياسيا اجتماعيا لا تفسيرًا دينيا . فيتعتبر أن ما وقع بين المسلمين عبر التاريخ أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات السياسة . فيقول : « لم يسمع في تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما ، ولا بين هذين الفريقين من أهل السنة والمعتزلة ، مع شدة التباين بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السنة سلفيين وأشاعرة . كما لم يسمع بأن الفلاسفة تألفت لهم طائفة وقع الحرب بينها وبين غيرها .

نعم سمع بحروب تعرف بحروب الخوارج ، كما وقع من القرامطة وغيرهم ، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد ، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة ، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة . وما كان من حرب الأمويين والهاشمين فهو حرب على الخلافة ، فهي بالسياسة أشبه ، بل هي أصل السياسة »[١] . ثم يقول جازما : « إنه لم تقع حرب معروفة بين المسلمين للحمل على عقيدة من العقائد أو على تركها »[٢] .

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٢٦٧ .

(2) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٢٦٨.

كما أن سياسة الدولة العثمانية مع الدول الأوربية ليست « سياسة دينية ، ولم تكن دينية قط من يوم نشأتها إلى اليوم ، وإنما كانت في سابق الأيام دولة فتح وغلبة ، وفي أخرياتها دولة سياسة ومدافعة ، ولا دخل للدين في شيء في معاملتها مع الأمم الأوربية »[1] .

وهكذا يؤصل محمد عبده بوضوح للتمييز بين الرابطة العقدية والرابطة السياسية ، وهو التمييز الذي عرفه المسلمون واقعا طيلة القرون الماضية في الأقطار التي عاش فيها معهم مواطنون غير مسلمين . وهو الأمر الذي نجد نموذجا له في الكلمة المشهورة عن الوطني المصري مكرم عبيد : « نحن مسلمون وطناً ونصارى دينا »[2] .

٥- عدم وجود شكل محدد لممارسة الحكم في الإسلام :

إن مدنية الدولة ومدنية الحاكم في الإسلام نتيجتها الأولى هي اعتبار المجال السياسي مجال اجتهاد بشري ، لا مجال أحكام وأشكال محددة بالوحي ، دون أن يعني ذلك الخروج عن مراد الدين ، يقول : « فإن شاء قائل أن يقول : إن الدين لم يعلمهم التجارة ولا الصناعة ولا تفصيل سياسة الملك ولا طرق المعيشة في البيت ، لم يسعه أن ينكر أنه أوجب عليهم السعي إلى ما يقيمون به حياتهم الشخصية والاجتماعية ، وأوجب عليهم أن يحسنوا فيه ، وأباح لهم الملك ، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة »[3] . وهذا معناه أن الإسلام يقبل -

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٢٥٤ .

(2) مكرم عبيد باشا (١٨٨٩ - ١٩٦١) هو وزير مالية مصر الأسبق وأحد مفكري الأقباط في حقبة الخمسينيات ، وهو الرجل الوحيد الذي شيع جنازة الأستاذ حسن البنا بجانب والده بعد أن منع البوليس السياسي آنذاك الرجال من المشاركة فيها .

(3) المرجع السابق نفسه ، ٣/ ٢٤٢ .

في إطار مبادئ وموجهات عامة – صيغا مختلفة لممارسة السياسة وتدبير شؤون المجتمع ، بالاستفادة من التجربة الإنسانية .

وهذا ينسجم مع الفكر العام للأستاذ محمد عبده الذي يحاول التوفيق بين مقتضيات الشريعة الإسلامية ومعطيات الفكر الحديث ، وينطلق في ذلك من أصل انسجام العقل والدين في الإسلام ، يقول : « وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس ، على لسان نبي مرسل ، بتصريح لا يقبل التأويل »[1] .

وبعد أن بين أن الشورى المأمور بها في القرآن الكريم واجبة على الحكام قال : « فوضح من كل هذا أن تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعا ، وأن الرعية يجب عليها أن تجعل الحاكم والمحكوم بحيث لا يخرجان عن حد الشريعة الحقة ، وأن الولاة يجب عليهم استشارة ذوي الرأي في مصالح البلاد ، ومنافع العباد ، وأن الشورى من الأمور الشرعية الواجبة ... »[2] .

ثم قام محمد عبده بنوع من المطابقة بين مفهوم الشورى الإسلامي ومفهوم الديمقراطية البرلمانية ما دام الشرع الإسلامي لم يحدد كيفية مخصوصة لتطبيق الشورى . يقول : « ومعلوم أن الشرع لم يجئ ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشور عليهم ، كما لم يمنع من كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها ، فالشورى واجب شرعي ، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين غير أنا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو (كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ١ / ٣٧٤ . ٣٧٥ .

(2) الأعمال الكاملة، ١ / ٣٨٥ .

أهل الكتاب في ما لم يؤمر فيه ، وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم ....) ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر ، الأمم التي أخذت الواجب نقلا عنا ، وأنشأت له نظاما مخصوصا ، متى رأينا في الموافقة نفعا ، ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين ، وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يلائم مصالحنا ، ويطابق منافعنا ، ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه ، بل وجب علينا إذا رأينا شكلا من الأشكال مجلبة للعدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره »[١] . ثم يستشهد عبده بابن قيم الجوزية عندما يؤكد على أن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان ، فهناك شرع الله ودينه ، وأن الله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين .

وهكذا طابق محمد عبده بناء على هذا الأصل الذي أصله بين الاختيار الشوري واختيار الشعب ديمقراطيا ، وبين الإجماع ورأي الغالبية .

وفي مكان آخر اعتبر محمد عبده القانون نتيجة شورى الأمة ، وأعطاه بالتالي صبغة وضعية يقول : « إن أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام ، أعني المؤسس على مبادئ الشورى ، وأن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة »[٢] .

لقد كان محمد عبده هنا واضحا وقاطعا في أن أشكال الحكم المطبقة عبر التاريخ الإسلامي ليست شرعا يتبع ، والتقيد بها ليس واجبا في الإسلام ، في تمييز واضح بين ثوابت الدين وبين التجربة التاريخية للمسلمين . كما كان واضحا وقاطعا في أن الاقتباس من الحضارة الغربية مندوب إليه بشرط

(1) المرجع السابق نفسه ، ١ / ٣٨٥ . ٣٨٦ .

(2) المرجع السابق نفسه ، ١ / ٣٩٨ .

دراسته ليوافق مصلحتنا ويحقق مقاصد العدل في الأمة . وعبده في هذا متقدم على العديد من المفكرين المسلمين والعلماء الذين أتوا بعده .

٦- رفض استبداد الحكام وطلب تقييد تصرفاتهم بالقانون :

هاجم محمد عبده الاستبداد والظلم في كثير من كتاباته ، وطالب مرارا – مع أستاذه جمال الدين الأفغاني – بإقرار الحكم الشوروي الدستوري والنظام النيابي في مصر .

يقول عن الاستبداد : « ولقد تبين لك مما قدمناه أن الشريعة لا تبيحه ، وإنما توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون »[1] .

وفي إحدى رسائله التي كتبها في فترة نفيه في لبنان ، والتي شرح فيها ما يدعو إليه من إصلاحات على المستويات الاجتماعية والسياسية ، يقول : « كنت أحب أن تكون بلادي حرة مستقلة ، وحاكمها تحت قانون محترم لا تحت تصرف هوى نفسه وأهواء حاشيته » . ثم يقول : « هذه أفكاري وقواعد أعمالي وأقوالي ، وكان يوافقني عليها كثير من الناس ، ومنهم بعض الأمراء القائمين في الحكومة الآن بأهم الوظائف ، وكان ينطق بموافقتها الجمهور الأعظم من أهالي البلاد . ثم تحرك إليها بالفعل أعيان البلاد وتبعهم عامتها ، فكان الكل متحدين في المقاصد ، ولكن يوجد بينهم بعض اختلاف في الوسائل » . ثم قال شارحا منهجه في الإصلاح بوضوح ودقة قلما تتوفر للكثيرين من المصلحين : « إنما عندما كانوا يتفقون في الوسيلة ، حاكمهم ومحكومهم ، ويسيرون جميعًا إلى الحق لينالوه ، كنت أول من يتقدم في الطريق ،

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ١ / ٣٨٣ .

وإذا افترقوا في المقاصد ، وصار البعض يفضل الظلم على العدل أو الجهل على المعرفة أو العبودية على الحرية كنت في الجانب الذي يوافق مقاصدي السابقة ، وتركت الجاهل في جهله ، وإذا افترق أرباب المقاصد في الوسيلة إليها ، وصار البعض يفضل المخاطرة على مراعاة الحكمة ، كنت في جانب الحكماء ، وتركت المخاطر وشأنه »[١] .

وعلى الرغم من وضوح هذا المبدأ عند محمد عبده فقد أول البعض حديثه عن « المستبد العادل » بكونه دعوة للاستبداد[٢] . والصحيح أن محمد عبده بعيد عن هذا الفهم لأسباب منها :

– أن عبده قد انتقد الاستبداد والمستبدين ، بل وقاومهم بشدة . وإن شئت قلت بأن مقال محمد عبده الذي تحت عنوان : « إنما ينهض بالشرق مستبد عادل » يجب أن يقرأ في سياق وانسجام مع المقالات الأخرى التي كتبها في مراحل متفرقة من حياته . ومنها مقاله : « الشورى والاستبداد » . وفيه يؤكد أن الشريعة لا تبيح الاستبداد « وإنها توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون » . وهذا لا يتم إلا من قبل طائفة ، « فلم يجعل الله الشريعة في يدي شخص واحد يتصرف فيها كيف شاء ، بل فرض على العامة أن تستخلص منها قوما عارفين ، لجلب كل ما يؤيد جانب الحق ، وتبعد كل ما من شأنه أن يحدث خللا في نظامه ، أو انحرافه في أوضاعه العادلة »[٣] .

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ١ / ٦٤٧ .

(2) انظر مثلاً : محمد حافظ يعقوب : الخديعة والكلمات ، دراسة في مفهوم الاستبداد العادل ، مجلة الاجتهاد ، الصادرة عن دار الاجتهاد ببيروت ، العددان ١٥ / ١٦ ، ربيع وصيف ١٩٩٢ م / ١٤١٣ هـ .

(3) الأعمال الكاملة ، ١ / ٣٨٤ .

- أن عبده أعطى حريته واستقراره بعد نفيه خارج مصر ثمنا لمواقفه المدافعة عن الحرية والاستقلال والمواجهة للظلم والاستبداد .

- أن عبده أوضح في مقاله « الشورى والاستبداد » أن للفظ الاستبداد معنيين ، أولهما تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإدارة . المعنى الثاني هو « استقلاق الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون » ، وهو « إنما يسمى في عرف السياسين توحيد السلطة المنفذة »[1] .

وهو ما قد يقترب من معنى الحكم الرئاسي في عصرنا . وأرجح أن محمد عبده استعمل في مقاله « إنما ينهض بالشرق مستبد عادل » الاستبداد بهذا المعنى الثاني[2] .

- أن عبده مر في حياته بمراحل متعددة من تقييم وضعية مصر والعالم الإسلامي ومن مقترحات الإصلاح ، والرأي الواحد النشاز في فكر الرجل ، والذي قد يكون صدر في فترة وظروف خاصة ، لا يقاس عليها[3] . وقد مر الرجل بمراحل في تفاعله مع الإصلاح السياسي عبر عنها محمد عمارة باختيار لعنوان : « إصلاح ... فثورة ... فإصلاح » للتعبير عن تلك التطورات الفكرية والعملية في حياة الإمام[4] .

*****

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ۱ / ۳۸۲.

(2) مال إلى هذا الرأي أيضا د . برهان غليون : الوعي الذاتي ، ص ٥٣ .

(3) محمد عمارة ، دراسة في الفكر السياسي والاجتماعي والإصلاحي للأستاذ الإمام : الأعمال الكاملة ، ۱ / ٨٦ - ٨٧ .

(4) المرجع السابق نفسه ، ۱ / ۳۷ .

خاتمة

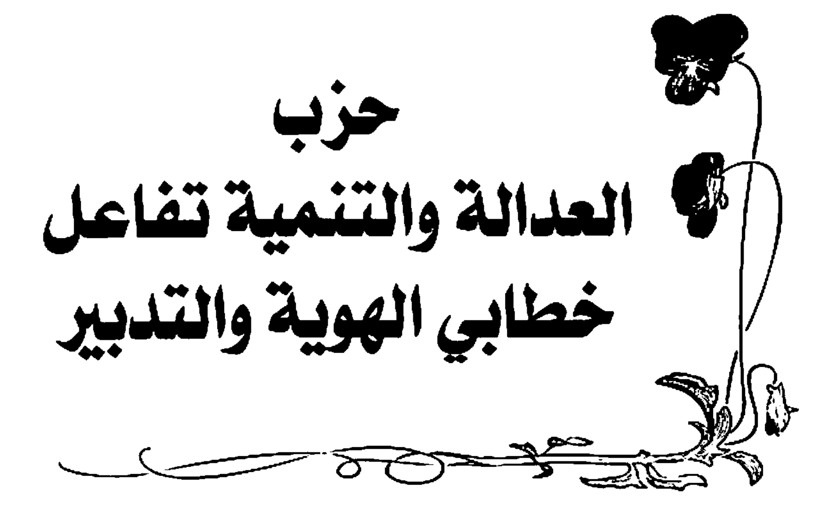
هذه هي أهم مفردات الفكر السياسي لدى محمد عبده ، والتي تشكل كما يظهر منظومة نظرية أكثر وضوحا وراهنية من كثير من إنجازات الفكر السياسي العربي والإسلامي التي أتت بعده . وقد بذل جهدا غير مسبوق ، لإكساب اجتهاداته عمقا تأصيليا وتأسيسيا صلبا من خلال نصوص القرآن والسنة ، ومن خلال مقاصد التشريع ، وباستحضار التجربة التاريخية الإسلامية .

وقد ميز محمد عبده بوضوح بين السلطة السياسية . ذات الطابع الدنيوي . والوظائف الدينية ، وبين الرابطة السياسية والرابطة الدينية ، دون فصل حدي بينهما ، في طرح نظري افتقدته معظم الحركات الإسلامية والقومية واليسارية التي أتت بعده . مما يعطي الانطباع بأن حركة الإصلاح بعده على هذا المستوى لم تشهد على العموم تقدما يذكر .

وتبين هذه القراءة لجانب من الفكر السياسي للأستاذ محمد عبده الحاجة الماسة للقراءة المستمرة لإنتاجات العديد من المفكرين المجددين ، وضرورة الاستفادة منها لتجاوز المعوّقات المنهجية والفكرية لنهضة الأمة .

*****

حزب
العدالة والتنمية تفاعل
خطابي الهوية والتدبير



حزب العدالة والتنمية
تفاعل خطابي الهوية والتدبير[1]

من المواضيع التي تحتاج إلى تدقيق في منهج حزب العدالة والتنمية اليوم، هو طبيعته في علاقته بالمرجعية الإسلامية. فهل هو حزب هوية يطرح قضايا المرجعية بشكل مبدئي، ينافح عنها ويجعلها أولى أولوياته؟ أم هو حزب تدبير للشأن العام يجعل همه الأساس الإسهام الفاعل في قضايا الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي انطلاقا من المرجعية الإسلامية ويطرح قضاياها. من منطلق تدبير الشأن العام؟ أم هو مزيج بينهما؟ وبالتالي ما هو موقع قضايا الهوية في خطابه السياسي؟ وما هي مستلزمات ذلك في منهج عمله.

لا بد أن نشير في البداية إلى أن العلاقة بين الديني والسياسي[2]، وبين الهوية والتدبير في خطاب الأحزاب السياسية يختلف من مكان إلى آخر، ومن زمن لآخر بحسب تطور المجتمعات، ولا يصح فيها التعميم، فلكل تجربة سياقاتها وخصوصياتها. وتجربة حزب العدالة والتنمية بالمغرب واحدة من تلك التجارب التي حاولت حل المعادلة بطريقتها الخاصة.

أولا: جذور التجربة

بدأ التوجه نحو التخصص الوظيفي داخل حركة التوحيد والإصلاح في بداية تسعينيات القرن الماضي. وكان الهدف منه بالخصوص القدرة على

---

(1) ألقي هذا العرض ونُوقش في ندوة الحوار الوطني الداخلي التي نظمها الحزب بتاريخ ١١ من ماي ٢٠٠٨ م، ثم نشر بجريدة «العدالة والتنمية» المغربية.

(2) نستعمل في هذه المقالة الديني والدنيوي والعلاقة بينهما بمعان محددة يرجى مراجعتها في فصل سابق بعنوان: الدين والسياسة، تمييز لا فصل.

استيعاب مختلف مجالات الفعل الاجتماعي ورفع مستوى كفاءة الحضور فيه .

ويوجد وراء هذا التوجه وعي ببواعثه الكثيرة ومنها على وجه الخصوص :

- إن التخصص أضحى في عالم اليوم شرطا ضروريا للإنتاج والإنجاز . والبديل عنه هو ضياع الكثير من الجهود والأوقات والطاقات التي تذهب هدرا بسبب التداخلات وتكرار الوظائف والمهام .

- إن التخصص صنو التقدم والحضارة . ولن يتمكن المجتمع من التقدم دون وجود متخصصين يتكلفون بمختلف جوانب نشاطاته وحاجاته .

- إن التخصص مظنة الإبداع والإتقان ، أما الثقافة العامة أو الشاملة فلا تخرج إلا أناسا يتحدثون في كل شيء ولا يتقنون حقيقة أي شيء في واقع الأمر ، ولا يملكون إلا معرفة عامة عن المواضيع التي يعالجونها .

- ومن زاوية العمل الإسلامي فإن كون الإسلام دينًا شاملا لمختلف جوانب الحياة الفردية والجماعية ، لا يعني أن تشتغل مختلف الهيئات العاملة أو الأفراد العاملون انطلاقا من مرجعيته بشمولية وفي كل المجالات ، بل الواجب تفرغ كل منهم لمجال أو مجالات تخصص معين والتركيز عليها مع استحضار أعمال الآخرين تقديرا لها وتكاملا معها .

وترسخ هذا التوجه بيسر وسهولة فيما يتعلق بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية بسبب كونه أصلا حزبا مستقلا ، له قيادة تاريخية مستقلة . فهذه السمة ساعدت في تنزيل فكرة الاستقلالية مع الشراكة على أرض الواقع دون عوائق ذات بال . وسرعت في إقناع وطمأنة بعض أعضاء حركة التوحيد والإصلاح المانعين والمتخوفين من أن تبتعد التجربة أو تنحرف عن الأهداف والمقاصد الباعثة عليها أول مرة .

وتضمنت العديد من مقررات مجلس شورى حركة التوحيد والإصلاح التنصيص بوضوح على هذه العلاقة ، على اعتبار أن الوظائف الأساسية للحركة هي الدعوة والتربية والتكوين ، وأن الحزب تنظيم سياسي يهتم بتدبير الشأن العام . كما عبرت عن هذا التوجه الوثيقة المسماة : « المشاركة السياسية والعلاقة بين الحركة والحزب » فكريًا ونظريًا ، وهي وثيقة ناقشها الجمع العام لحركة التوحيد والإصلاح الذي عُقد في نوفمبر ٢٠٠٦ . وقد سجل بيانه الختامي ما يلي : « إذ تعتز حركة « التوحيد والإصلاح » بالتقائها مع حزب العدالة والتنمية في المرجعية الإسلامية ، وفي خدمة المشروع الإصلاحي نفسه ، حيث عمل الحركة عمل تربوي دعوي مدني ، يسعى إلى الإسهام في بناء الإنسان الصالح المصلح ، وعمل الحزب عمل سياسي مرتبط بتدبير الشأن العام – تؤكد بوضوح على استقلال الهيئتين من حيث المؤسسات والقرارات ، والتمايز بينهما في الوظائف والخطاب ومجالات العمل وآلياته ، على الرغم من بعض التقاطع العضوي ، أو ازدواجية الانتماء إلى الهيئتين لدى بعض الأعضاء ، والذي يبقى ممارسة طبيعية مشروعة سارية في مختلف الهيئات داخل المغرب وخارجه » .

لقد كان التمييز بين الحركة والحزب عملا واعيا واضحا معلنا ، قاصدا دون تردد ، ولم يبرز متأخرا . كما أنه لم يكن رد فعل على الهجومات المتتالية التي تعرض لها الحزب وهي الهجومات التي تحاول ثنيه عن مرجعيته الإسلامية أو اتهامه بالإرهاب ، بل الأمر يتعلق بتفكير أعمق في أنجع الطرق ليقوم بواجبه الإصلاحي الوطني أحسن قيام ، وهو ما أعطى اجتهادا خاصا في

علاقة كل من الدين والدعوة بالسياسة[1] .

وهذا لايعني أن الفكرة كانت مكتملة منذ البداية ، بل تطور الوعي النظري بها والإرساء العملي لها تدريجيا وفق خطوات متأنية ، لكنها تسير في الغالب وفق خط تصاعدي في اتجاه إجراء التحولات نحو حزب تدبيري قادر على الإسهام بفاعلية في عملية الإصلاح السياسي بمفهومه الشامل . ولذلك لما قرر الحزب سنة ١٩٩٨ تغيير اسمه السابق « الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية » ، اختار اسم « العدالة والتنمية » الذي لا يحيل مباشرة على المرجعيةالإسلامية بل يؤكد على أهمية المسألة الاجتماعية والاقتصادية في فكر الحزب . وقد فعل ذلك تماشياً مع التطورات السياسية التي عرفها المغرب . وكان الاسم السابق يعكس المرحلة السياسية التي نشأ فيها الحزب سنة ١٩٦٧م ، والتي كانت تقتضي المطالبة بإلغاء حالة الاستثناء وبالعودة إلى العمل بالدستور ومباشرة المسلسل الديموقراطي . لقد كان هناك وعي جنيني يتطور تدريجيا بدأ منذ رفع الحزب في الانتخابات التشريعية لسنة ١٩٩٧م شعار : « من أجل نهضة شاملة : أصالة ، عدالة ، تنمية » ثم سار على ذلك

---

(1) بعض التعليقات تذهب إلى أن ظهور فكرة التمييز بين الديني والسياسي والتأكيد على أن حزب العدالة والتنمية ليس حزبا دينيا بل حزب سياسي ذو مرجعية إسلامية ، يرتبط بتأثيرات ما بعد تفجيرات ١٦ من ماي ٢٠٠٣ م الإرهابية في الدار البيضاء . والصحيح أن العديد من التصريحات والوثائق تثبت عكس ذلك . ونعطي مثالا واحدا ما ورد في حوار للكاتب مع جريدة لوماتان المغربية بتاريخ ٢١ / ٠٤ / ٢٠٠٣ م ما يلي : « لسنا حزبًا دينيا ، بل حزبٌ سياسي ذو مرجعية إسلامية » ، وأيضا : « في الإسلام هناك نوع من التمييز بين الشؤون الدينية والشؤون الدنيوية . ودليل ذلك قول النبي الكريم : « ما كان من أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فشأنكم » . وبالتالي فإن الشؤون الدنيوية المعنية بتدبير الشأن العام يجب أن تعالج بالوسائل الحديثة والموضوعية » .

المنوال في مختلف المحطات السياسية التالية كما سنرى .

وواكب ذلك كله جهد نظري يرمي إلى بناء نظرية متماسكة في العلاقة بين الدين والسياسة وفق منظور تجديدي يقدم الأساس النظري للتمييز بين الحقلين الدعوي والسياسي . وفي هذا السياق أتت مناقشة الكاتب لرسالة دبلوم الدراسات العليا (الماجستير) في أصول الفقه سنة ١٩٩٩ في موضوع : « تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة وتطبيقاتها الأصولية » ، ثم بلورة الفكرة في العديد من العروض والمقالات المؤصلة للتمييز بين الديني والدنيوي ، وبين الديني والسياسي ، وبين الدعوي والسياسي . وقد أسهم في هذا الجهد أيضا الأستاذان محمد يتيم وأحمد الريسوني وغيرهما . وكانت الجهود تسير نحو إيجاد خلفية نظرية منسجمة ومتناغمة ، يؤصل لذلك من الثقافة الشرعية ومن الكسب الإنساني المعاصر ، وفق عمل اجتهادي يستصحب الأصول ويهتدي بالقواعد الشرعية ليحقق التجديد وفق منهج علمي راسخ ومقنع .

وحاول الحزب تطوير منهجه وأدائه في اتجاه خطاب متوازن لا يلغي قضايا الهوية والأخلاق لكن يعطي المزيد من الأهمية لتحديات التنمية والتدبير . وبات كل من الإصلاح السياسي والمسألة الاجتماعية والاقتصادية يشكلان أولوية رئيسة في برامج الحزب المتتالية . ووسع الحزب انفتاحه واستيعابه لمزيد من الأطر والكفاءات والخبرات المتخصصة وبلور مقترحات وخططا واقعية وعملية تأخذ في الاعتبار الإكراهات والتحديات . كما حاول الحزب بناء علاقته بجمهوره ومناصريه على أساس قوته الاقتراحية ونجاعته في تدبير الشأن العام ، إضافة إلى المصداقية الأخلاقية لأعضائه ومرشحيه .

وفي هذا الاتجاه تم اختيار بناء جديد للبرنامج الانتخابي للحزب سنة

٢٠٠٢ ، مبني على خمسة أسس هي : أصالة – سيادة – ديمقراطية – عدالة – تنمية .

وقام الحزب بصياغة وثيقة مرجعية أساسية ضمنها رسالة الحزب ، وفيها نقرأ : « حزب العدالة والتنمية حزب سياسي وطني يسعى ، انطلاقا من المرجعية الإسلامية وفي إطار الملكية الدستورية القائمة على إمارة المؤمنين ، إلى الإسهام في بناء مغرب حديث وديمقراطي ، ومزدهر ومتكافل . مغرب معتز بأصالته التاريخية ومسهم إيجابيا في مسيرة الحضارة الإنسانية » .

وتم أيضا تطوير بعض الفقرات المتعلقة بالعلاقة بين الدين والدولة ومعنى المرجعية الإسلامية في منظور الحزب في الورقة المذهبية التي أقرها المؤتمر الوطني الاستثنائي المنعقد بتاريخ يوليوز ٢٠٠٦ . وفيها نقرأ بوضوح : « وهكذا فإن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هي الفصل المطلق بين المجالين (...) ولكن في المقابل ليست العلاقة هي التماهي المطلق على اعتبار أن الممارسة السياسية هي بطبيعتها ممارسة بشرية » . ثم نصت الوثيقة على أن الحزب يعتبر نفسه حزبا سياسيا لا حزبًا دينيا . كما تم عقد ندوة فكرية في موضوع العلاقة بين الدين والسياسة من قبل المنتدى السياسي التابع للحزب .

لكن الوضوح النظري والتنزيل العملي لهذا التوجه تعتريه إلى الآن عدد من النقائص والثغرات ، نريد تجلية بعضها هنا ، ووضع مقترحات لتجاوزها .

ثانيا : في طبيعة عمل الحزب

أكدت العديد من أدبيات الحزب وتصريحات بعض قياداته على أنه ليس حركة « دينية » ولا « دعوية » بل هو حزب سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية ،

له برنامج سياسي مدني يعمل على تطبيقه وفق القواعد الديمقراطية ، ويجيب عن الأسئلة المطروحة سياسيا وليس دينيا . وهو يسعى إلى الإسهام في تدبير الشأن العام من قبل مواطنين مدنيين ذوي خبرة في الشأن العام وفق القواعد الديمقراطية ، وليس من قبل « رجال دين » أو أئمة أو فقهاء بصفتهم تلك ، وهي الصفة التي يبينون وفقها الأحكام الشرعية في النوازل المعروضة عليهم .

وقد وردت هذه التدقيقات بهدف تمييز عمل الحزب عن عمل الحركة وباقي الهيئات الدعوية ، وهو تمييز يجد جذوره وأسبابه أساسا في ما يلي :

- إن دور المؤسسات الدعوية هو التبشير بالالتزام الديني الفردي والجماعي والحث عليه ، وهو التزام يرتضيه أفراد المجتمع لأنفسهم ، بأنفسهم ، عن طواعية ورضًا ، وهو ما يجعله أقوى فعلاً وأعمق أثراً . وتشهد أصول الشريعة ونصوصها بنفي أي إكراه أو إلزام فيه . أما دور الحزب السياسي فهو العمل من أجل الإقناع ببرنامج مرتبط بقضايا تدبير الشأن العام وتطبيقه في حالة الحصول على تفويض ديمقراطي من المجتمع .

- إن الدعوة الإسلامية تتسم في الأصل بالمبدئية والتسامي على متغيرات وتحولات الواقع ، والتبشير بمشروع إصلاحي ديني وأخلاقي من حيث ما يجب أن يكون ، بينما يرتبط العمل الحزبي السياسي أكثر بالنسبية والتغير انطلاقا من قراءة للواقع المحلي والدولي من حيث ما يمكن أن يكون ، ويهدف إلى تنزيل مشروع واقعي وعملي قادر على التعامل الإيجابي مع الواقع .

- إن ما يريده المواطنون من الحزب أساسا هو أن يكون قادرا على إبداع الحلول لمشكلاتهم المجتمعية : السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وليس أن يكون حركة دينية تصدر الفتاوى وتبشر بالنجاة الأخروية ، وذلك على الرغم

من أن كثيرين منهم يريدون منه أن يقوم بتلك المهمة في احترام لدينهم وثقافتهم ، وأن يتحرك ببرامج ذات مرجعية إسلامية وملتزمة بمقاصدها وأحكامها .

- إن الحزب يشتغل بالعمل السياسي التنافسي ويتميز عن جمعيات ومؤسسات المجتمع المدني التي يمكن أن تشكل جماعات ضغط للدفاع عن قضايا حقوقية أو اجتماعية أو أخلاقية أو دينية أو بيئية أو غيرها .

ثالثا : المرجعية الإسلامية : المعنى والدور :

إن تأكيد الحزب على الانطلاق من المرجعية الإسلامية مرتبط بالوعي بحاجة الإنسان في نهضته الفردية والاجتماعية إلى الاستهداء بالدين وحاجته إليه في ترشيد مسيرته على مختلف المستويات . ففي السياسة يكون الانطلاق من ثقافة ومعتقدات المجتمع الذي تمارس فيه ، سواء بالاعتماد عليها أو احترامها ، أمرًا ضروريا . وبغير ذلك تصبح السياسة غريبة عن المجتمع وهويته وإيمانه ، إن لم تكن مصادمة له .

وللانطلاق من المرجعية الإسلامية ثمار مهمة منها :

- أن لها دوراً أساسياً في بناء الثقافة السياسية الملتزمة ، وترشيد سلوك الفاعلين في الحياة السياسية ، وذلك من خلال تعزيز المسؤولية المدنية والأخلاقية ، وترسيخ مفهوم المواطنة .

- إنها أرضية صلبة وحقيقية بمادتها القيمية والتشريعية والأخلاقية للقيام بالإنجازات الكبيرة في مجالات الديمقراطية وتكريم الإنسان ورعاية حقوقه ، والقيام بالإصلاحات السياسية الضرورية .

- أنها تعطي السياسة بعدها الاجتماعي العميق ، وتجعل المواطن في بلد مسلم يتفاعل معها لأنها منه وإليه ، ليست غريبة عنه ولا مجافية لثقافته .

وهكذا ساعد كل من العمق الديني والأخلاقي والثقافة الإسلامية بشكل كبير أعضاء حزب العدالة والتنمية على التطورات السريعة في مجال الديمقراطية الداخلية والالتزام بثقافة الشفافية والنضالية وبالوفاء بالتزامات الحزب تجاه المواطنين ، ومدتهم الاجتهادات المقاصدية التي تبناها الحزب بنظرة أكثر فاعلية وأكثر قدرة على التفاعل مع الحداثة السياسية ومفرداتها . فالحزب إذ يعتز بهويته ومرجعيته الإسلامية ، فإنه يقدمها بفهم متجدد منفتح ، متفاعل مع معطيات الكسب الإنساني ، ووفق رؤية جامعة تؤمن بنسبية الاجتهاد السياسي وتعدده .

هذه مستويات ليس حولها خلاف في العموم ، لكن تنزيل مقاربة تركيز الحزب على قضايا التدبير يحتاج إلى توضيحات وتدقيقات .

رابعا : مجالات تنزيل المقاربة :

هناك مستويات عدة يرتبط بها هذا التنزيل ، أهمها :

١ - على مستوى البرنامج السياسي :

يطرح باستمرار على المستوى البرنامجي مكانة قضايا الهوية والأخلاق ، ومنهجية تناولها . صحيح أن الحزب لم يكن طيلة المرحلة الماضية مستغرقا في خطاب هوياتي وأخلاقي صرف ، بل لامس العديد من القضايا الاقتصادية والسياسية وعارض الحكومات المتعاقبة بخطاب فيه الكثير من الموضوعية والواقعية ، لكننا نحتاج إلى تعميق العديد من مفرداته . وهنا نقترح التأكيد

على ما يلي :

- إعطاء الحزب الأولوية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وأخذ المبادرة في تناولها والدفاع عنها ، مقابل أخذ حركة التوحيد والإصلاح المبادرة في الدفاع عن قضايا الهوية والأخلاق ، وهي بحسب ما هو مقرر في وثائقها تسلك أساسا طريق الدعوة وإعداد الإنسان وتربيته .

- إن التمييز بين الدعوي والسياسي واختصاص الحزب بشؤون التدبير ، لا يعني عدم اهتمامه بقضايا الهوية والأخلاق أو دفاعه عنها . فهناك العديد منها تتقاطع فيه الهوية الأخلاقية مع الشأن السياسي والتدبيري العام . كما أن الشؤون الدينية من السياسات العمومة التي تناقشها مختلف الأحزاب السياسية ببلادنا وتضمنها في برامجها وتبدي حولها آراءها ومقترحاتها . وعندما يكون وزير الأوقاف عضوا في الحكومة ، وعندما تتم مناقشته في البرلمان حول شؤون الأوقاف والشؤون الإسلامية فهذا دليل على اتفاق الجميع على كون ذلك جزءا من وظائف الأحزاب السياسية .

- إن تركيز الحزب على قضايا التدبير في سعتها وشموليتها أكبر خدمة لقضايا الهوية . فتحقيق مقاصد الدين من إعادة الاعتبار لكرامة الإنسان وحقوقه والعدل والمساواة وبناء دولة الحق والقانون وغيرها يخدم قضايا الهوية بصورة مباشرة وغير مباشرة .

- إن تناول الحزب لقضايا الشؤون الإسلامية يتم بوصفها قضايا للشأن العام أو باعتبارها سياسات عمومية ، وليس بوصفها قضايا دينية يصدر في شأنها فتاوى أو يقول ما هو الحلال والحرام فيها ، فهذا دور العلماء والمجالس

العلمية ولجان الفتوى .

- مقاربة الحزب لقضايا الهوية والأخلاق تتم بترجمتها إلى إجراءات علمية واقعية ومقترحات مفصلة مع آليات التنفيذ ، وهو ما يعني اقتراح سياسات عمومية في إطار برامج سياسية تطرح ديمقراطيا ضمن المؤسسات المنتخبة ذات الصلاحية ، ويستفاد في هذا المجال من العديد من التجارب الإنسانية في الموضوع . فالدفاع عن الأسرة يتم بوضع مقترحات قوانين وسياسات وليس بمجرد رفع الشعارات بذلك . وبعبارة أخرى يتم الانتقال من مقاربة احتجاجية لقضايا الهوية إلى مقاربة تدبيرية عملية .

٢- مستوى الخطاب :

من الطبيعي أن يكون الخطاب السياسي للحزب ترجمة للسمات التي اختارها لمشروعه وبرنامجه السياسي .

وهكذا شهد مع مرور الوقت تضاؤلا نسبيا متدرجا في خطاب الهوية والصراع الحضاري لصالح مشاريع الإصلاح السياسي والعدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية وتحسين الحكامة في تدبير الشأن العام . وهنا يمكن تسجيل الملاحظات التالية :

- إن حضور المسألة الاجتماعية وإن كان حضورا مقدرا ، إلا أنه لا يرقى إلى المأمول في برنامجه ووفق حاجات الواقع ، لكنه ليس أقل حضورا من معظم الأحزاب المغربية الأخرى .

- يعرف الهم الديمقراطي حضورا مهما ، وفي ذلك ينطلق الحزب من أن تطوير المسلسل الديمقراطي وحماية مكتسباته تعد شرطا أساسيا لتحقيق

العدالة والتنمية المستدامة .

- يتبنى الحزب خطابا مدنيا يستدعي أساسا المصطلحات الحديثة ، ويستعملها بدلالاتها المعاصرة ، مثل الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والدولة المدنية ودولة الحق والقانون والمواطنة والتداول السلمي للسلطة ، مع الإصرار على أن فهم الحزب للمرجعية الإسلامية لا يجعلها تتعارض أو تتنافى معها . وأضحى اليوم استخدامها بغزارة على هذا النحو من السمات البارزة لخطاب الحزب .

- لم يستعمل الحزب في خطابه منذ البداية شعارت معروفة لدى مدارس مشرقية ذات التوجه الإسلامي مثل إقامة الدولة الإسلامية ، لأنها ترتبط - على الأقل - بسياق مشرقي عانى من صدمة « سقوط الخلافة » ، ولا تنطبق على الحالة المغربية وسياقاتها التاريخية والسياسية حيث الدولة المغربية مستمرة اليوم كما كانت عبر التاريخ . ليس معنى ذلك أن سقوط الخلافة لم يكن له تأثير على العلماء والمفكرين المغاربة في بداية القرن الماضي ، ولكن ذلك - على عكس ما وقع في المشرق - كان دافعا لهم للعمل على إصلاح « الدولة الإسلامية » الموجودة وليس إقامة دولة أخرى مكانها .

وفي مقابل هذه السمات في الخطاب الحزبي فإن خطاب الهيئات الدعوية هو بالأساس خطاب إرشادي ، لا يرتبط بقضايا تدبير الشأن العام ولا يتطرق لشؤون التنافس الحزبي والانتخابي ، ويركز في مضامينه أساسا على قضايا الهوية وعلى الجوانب الدينية والأخلاقية .

إن الوعي بسمات خطاب الحزب سيمكن من رفع مستوى الإبداع فيها ،

وذلك في حاجة إلى التركيز أكثر على ما يلي :

- زيادة حصة الواقعية ومكانة قضايا التدبير في خطاب الحزب وأدائه السياسي ، في تفاعل وتناسق وانسجام مع المبدئية والأرضية الصلبة للمرجعية الإسلامية .

- الاهتمام أكثر بالجمع بين الأبعاد الوطنية والأبعاد الإسلامية والأبعاد الإنسانية في انسجام وتكامل . ومن بين تداعياته الحرص على ألا يكون التركيز على القضايا « القومية » أو « قضايا الأمة » على حساب القضايا الوطنية .

- إعطاء دور أكبر للانفتاح على العطاءات الغربية - الأوربية أو غيرها - والاستفادة منها في مجالات المنهجية والتنظيم والعمل الحزبي وفي العلاقات مع الأحزاب السياسية .

ومن الجدير بالذكر أنه قد ساد لفترة طويلة تداخل وخلط في مجال الخطاب الإعلامي بين الحركة والحزب ، وذلك بسبب تبني جريدة « التجديد » ، الناطقة باسم الحركة ، لمواقف الحزب في كثير من الأحيان ، وبسبب تغطيتها للعديد من أنشطته ، حتى اعتبرت لدى كثيرين ناطقة باسم الحزب . ولذلك صدرت التوصيات متتالية من المجلس الوطني للحزب بإصدار صحيفة خاصة به . وهو ما تم تنفيذه لما اجتمعت شروطه قبيل الانتخابات التشريعية لسنة ٢٠٠٧ بإصدار جريدة « العدالة والتنمية » .

٣- على مستوى الشعارات المرفوعة :

تعتبر الشعارات أمرا حيويا في العمل السياسي لأنها تختصر توجهات الحزب السياسي وتمكن من الاستثمار في الإقناع والتواصل والتعبئة . وهو أمر

مارسته وتمارسه جميع الأحزاب عبر العالم ، بحيث تختزل مشروعها السياسي على شكل شعارات مباشرة الدلالة ، وميسرة الفهم ، وسهلة التداول ، بحيث لا يمكن التواصل مع جمهور المواطنين بلغة نخبوية تتضمن مفاهيم معقدة . وهكذا تقوم الأحزاب باستمرار ، وخصوصا في المراحل الانتخابية بتوظيف شعارات تقوم بتوصيل مبسط وسلس لمشروع الحزب وبرنامجه واستخدامها بشكل متكرر .

وقد تميزت أكثر التجارب السياسية التي خاضها المنتمون للاتجاه الإسلامي بحضور كثيف للدين على مستوى الشعارات رموزا ومصطلحات ومعان .

ويمكن هنا الإشارة في تجربة حزب العدالةوالتنمية إلى أنه حاول مبكرا :

- أن تكون شعاراته سياسية غير « دينية » .

- وأن تركز أكثر على قضايا التدبير وعلى البرامج والأفكار المدققة ، وليس مثل الهيئات الدعوية التي تبقى شعاراتها في حدود المبادئ والعموميات .

وتظهر بعض تلك السمات في الممارسة العملية والسياسية للحزب ، الذى اختار أن يحدد له شعارات سياسية واقعية في مختلف المحطات السياسية والاستحقاقات الانتخابية المتتالية . وهو اختيار لم يأت اعتباطا وإنما جاء نتيجة مقدمات مبدئية واضحة ، وأوليات اختار الحزب ترجمتها في شعاراته . فبدلا من شعارت مثل « الإسلام هو الحل » تبنى شعار « أصالة – عدالة – تنمية » في الانتخابات النيابية سنة ١٩٩٧ ، و « من أجل مغرب أفضل » في الانتخابات النيابية لسنة ٢٠٠٢ ، و « من أجل جماعة فاعلة » في الانتخابات البلدية سنة ٢٠٠٣ ، و « جميعا نبني مغرب العدالة » في الانتخابات النيابية

التي جرى اقتراعها في شتنبر ٢٠٠٧ م.

كما اختار – انسجاما مع التوجه ذاته – لمؤتمره الوطني سنة ١٩٩٩م شعار « معا... من أجل البناء »، ولمؤتمره الوطني سنة ٢٠٠٤ م شعار « الديمقراطية: التزام ومسؤولية » ، ولمؤتمره الوطني سنة ٢٠٠٨م شعار : « لا حياة سياسية بدون مصداقية » .

لكن الحزب – على الرغم من كل هذه الجهود التي بذلت – لا يزال يحتاج إلى تدقيق بعض الشعارات التي يرفعها مناضلوه في أنشطته الإشعاعية وحملاته الانتخابية ، وهي شعارات لا تلتزم دائما بتلك السمات فتتضمن أحيانا شعارات « دينية » مباشرة . وقد يكون ذلك الأمر متفهما ما دام يمثل توجهات للرأي داخل الشارع المغربي وبعض حساسياته .

٤ – في العضوية وشروطها :

تنبني العضوية في الحزب على أساس المواطنة والقبول بمرجعية الحزب العامة وبرنامجه والالتزام بموقفه السياسي . لذلك يمكن أن تشمل عددا من المواطنين ذوي حد أدنى من الالتزام الأخلاقي والتنظيمي ، أوحتى على أفراد غير مسلمين من اليهود مثلا . والمرجعية الإسلامية التي ينطلق منها الحزب هي إرث مشترك لجميع المغاربة ، متجذر في ثقافتهم سواء كانوا متدينين أم لا ، وعلى اختلاف درجة تدينهم . وكل الذين يتقاسمون المنطلقات والقيم التي تنص عليها الوثائق المؤسسة للحزب يجب أن يجدوا مكانهم في صفوفه .

وهذا يعني أن شروط العضوية في الحزب سياسية ، بينما هي في الهيئات الدعوية شروط دينية .

وأيضا فإن الارتقاء في العضوية داخل الحزب – وإن كان يستحضر الحد الأدنى من الالتزام والقدرة العلمية – يرتبط أساسا بالقدرة على الفعل السياسي والنجاح فيه . فمن الواضح أن للسياسة رجالها ونساءها على حسب كفاءتهم فيها .

ومن تطبيقات ذلك أن الحزب قام مبكرا باختيار عدم الجمع بين مهام الخطابة والوعظ والانتماء إلى هيئاته المسؤولة على كل المستويات وذلك قبل سنة ٢٠٠٢ . كما قرر عدم ترشيحهم في الانتخابات منذ الانتخابات التشريعية للسنة نفسها ، أي منذ ثاني انتخابات يخوضها في انطلاقته الجديدة . وانطلق في ذلك من اعتبار أنهم يشرفون على مؤسسات دينية يجب أن تظل ملكا لجميع المغاربة ، وألا تكون حكرا على حزب سياسي معين أو تستغل لصالحه .

ومن تطبيقات ذلك أيضا أن الحزب معني بتوسيع عضويته ضمن الكفاءات والمتخصصين المؤهلين لمتابعة مختلف الملفات السياسية والذين يمكن أن يسهموا في تدبير الشأن العام المحلي أو الوطني ، وهو ما بذل فيه الحزب جهودا مقدرة لا تزال في حاجة إلى دعم وتطوير .

٥- في برامج التكوين :

انطلاقا من المقدمات التي سبقت يبدو من الطبيعي أن يتم التكوين والتأطير في الحزب وفق برامج خاصة تركز أساسا على جوانب التكوين السياسي من حيث المنهج والمضامين ، مع التأكيد على حاجة الحزب أيضا إلى برامج لصيانة المنظومة القيمية والأخلاقية وترسيخ مبادئ الحزب لدى الأعضاء انطلاقا من المرجعية الإسلامية .

٦- في العلاقة مع المواطنين والناخبين

تنبني هذه العلاقة على التعاقد الواضح المبني على البرامج السياسية والأهداف الواقعية وليس على مجرد « الانتماء الديني » . وهذا لا يعني أنه ليس هناك شريحة من المواطنين تتعاطف مع الحزب بسبب تبنيه للمرجعية الإسلامية ، بل إن الاهتمام بتلبية حاجات هذه الشرائح جزء من المهام الأساسية لأي حزب سياسي يحترم نفسه .

خامسا : خاتمة

إن حزب العدالة والتنمية في حاجة ماسة إلى العمل على بناء معادلة متوازنة بين الاهتمام بقضايا الهوية والانطلاق من المرجعية الإسلامية وصياغة خطاب وفعل سياسيين يتأسسان على حجة التنمية والارتقاء بتدبير الشأن العام ، ويشكل ذلك واحدا من بين التحديات المستقبلية أمام الحزب .

*****

حزب العدالة والتنمية
بين الهوية والمرجعية

حزب العدالة والتنمية بين الهوية والمرجعية [1]

لما نشرت مقال : « حزب العدالة والتنمية من الهوية إلى التدبير » تلاقيت ملاحظات من عدد من الإخوان تركز أساسا على أمرين هما : أن في الطرح تشبثا بثنائية مزعومة بين الهوية والتدبير ، وأن الحزب بدون الدفاع عن قضايا الهوية يناقض منطلقاته وسيفقده الكثير . وأظن أن سبب الخلط عدم التدقيق في بعض الأمور المنهجية الأساسية أذكر بعضها .

هناك أولا الخلط بين الهوية والمرجعية :

فالهوية هي التميز والتفرد عن الغير . والهوية الفردية هي مجموع الصفات التي تميز الفرد عن الآخرين وتجعله متفردا بها ، بينما تعني الهوية الجماعية الخصائص التي تجعل مجموعة ما تشعر بمغايرتها للمجموعات الأخرى ، وهي تضم عددا من الخصائص الإثنية واللغوية والثقافية والدينية وغيرها .

أما المرجعية فهي المنطلقات التي تمارس بوصفها أصلا فكريا وثقافيا وعقديا في مجتمع معين أو لمشروع مجتمعي معين . وهي تضم المميز والمشترك وليس المميز وحده . وهي بهذا المعنى يمكن أن يتفرع منها العديد من الاجتهادات والتيارات السياسية ذات البرامج المختلفة وربما المتابينة .

فالفرق بين الهوية والمرجعية هو أن الهوية تضم مميزات شعب أو أمة أو مجموعة من الناس ، بينما المرجعية تضم ما هو متميز خاص ومنها ما هو

(1) نشر أصل هذا المقال في جريدة « العدالة والتنمية » المغربية بتاريخ ٠٧ – ٠٧ – ٢٠٠٨ ، ثم في صحيفة « الجريدة الأخرى ».

مشترك مع أمم ومجموعات أخرى .

وبالنسبة للمرجعية الإسلامية فإنها تُحدد الأهداف العليا والقيم الأساسية للمشروع المجتمعي وأولوياته . وهي بالتالي تتضمن ، من بين ما تتضمن ، قيما ومبادئ عليا تكون مشتركة مع مرجعيات أخرى . وذلك مثل قيم احترام كرامة وحقوق الإنسان ورفض الاستبداد والعدل وضمان الحريات الفردية والجماعية وغيرها . وفيها ما هو خاص يدخل مع مكونات أخرى في صوغ الهوية الوطنية .

وبالتالي فإن المرجعية الإسلامية يمكن أن تكون مرجعية لكلا مقاربتي الهوية والتدبير . فإن الحزب قد يركز على قضايا التدبير من منطلق المرجعية الإسلامية ، وقد يركز على قضايا الهوية من منطلق المرجعية الإسلامية .

الملحظ الثاني هو أنه كثيرا ما يتم الخلط بين الأولويات داخل المرجعية نفسها . وبدافع الغيرة أو سياقات ردود الفعل تعطى الأولوية لأمور من الهوية ، تأثرا بالأعراف السائدة أو الثقافات المتوارثة .

إن الأوامر الشرعية مراتب ، بعضها أوكد من بعض . فمنها ما منفعته عامة ، وهو يقدم على ما منفعته أقل . ومن هنا صاغ الأصوليون قاعدة : المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة . ومثلها قاعدة : يتحمل الضرر الخاص لدرء الضرر العام . وهكذا فعندما تكون الأمية منتشرة ، ومستوى التعليم متدهورا ، والفقر وضنك العيش ينخران شرائح واسعة من المجتمع ، والخدمات الصحية متدنية ، والرشوة سيفٌ مُصلَتٌ على رقاب الكثير من المواطنين ، فما هي الأولويات بمقياس المرجعية أمام الفاعل الاجتماعي

أو السياسي . أليست هي معالجة هذه الاختلالات ؟

وقد نص علماء الإسلام على أن العمل المتعدي أفضل من القاصر[١] . ولذلك سمى الرسول ﷺ أعمال البر هذه بالصدقة . فقال : « **كل معروف صدقة** »[٢] . فمن اشتغل بمصالح المجتمع وعمل ليسدّ حاجة الأمة في أي ميدان ومجال فقد عمل صالحا ، وله بذلك أجر . وأجره يزداد بازدياد الخير الذي ينتج عن عمله ، وبكثرة من ينالهم نفعه . وتزخر السنة بالأمثلة في الموضوع . ومنها جعل تنقية الطريق من الأذى من الإيمان ، ومن الصدقات التي تدخل الجنة . فقال ﷺ : « **مرّ رجل بغصن شجرة على ظهر طريق فقال : والله لأنحين هذا عن المسلمين لا يؤذيهم ، فأدخل الجنة** »[٣] .

ومن تلك الأعمال الواردة في السنة أيضا الإحسان إلى الحيوانات ، والتخفيف على أصحاب الديون المعسرين بإنظارهم ، وإغاثة الملهوفين ، وغرس الأشجار ، وغيرها كثير . فهذه مجرد نماذج وأمثلة ، وإلا فكل عمل خير يتعدى صاحبه فهو وسيلة من وسائل التزكية لها أولوية على الأعمال الفردية ، لأن العبادات الاجتماعية يعم نفعها خلقا كثيرا ، وتعطيلها يؤدي إلى مفاسد على المجتمع وليس فقط على آحادهم . ولذلك قال الرسول ﷺ : « **خير الناس أنفعهم للناس** »[٤] .

---

(1) المنثور في القواعد : ٢ / ٤٢٠

(2) البخاري (كتاب الأدب – كل معروف صدقة ، ومسلم (كتاب الزكاة – بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف) عن جابر بن عبد الله .

(3) مسلم (كتاب البر والصلة والآداب – فضل إزالة الأذى عن الطريق) عن أبي هريرة .

(4) أخرجه الدارقطني في « الأفراد » والضياء المقدسي في « الأحاديث المختارة » عن جابر بن عبدالله ، انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني : ١ / ٧١٢ .

ومن القواعد أيضا في هذا المجال أن فروض الكفاية مقدمة على فروض العين[1] ، لأن فروض الكفاية يشمل نفعها المجتمع ، وتعطيلها يؤدي إلى تعميم الضرر على مختلف أفراده . يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في هذا الصدد : « القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات وأعلى في فنون القربات من فرائض الأعيان » . ثم قال : « ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات ، لعم المأثم على الكفاية ، على اختلاف الرتب والدرجات »[2] .

بهذا يظهر أنه داخل المرجعية الإسلامية ليست الأولوية دائما لقضايا الهوية ، بل ذلك راجع إلى معايير شرعية وعقلية مضبوطة يصير المرء بدون التزامها منافيا لمقتضيات المرجعية ولو توهم غير ذلك .

*****

(1) البحر المحيط : ١ / ٢٥١ .

(2) غياث الأمم ، ص ٣٦٤ .

فهرس المحتويات



فهرس المحتويات

*****